《山海经》学术史考论

陈连山 著

北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

《山海经》学术史考论

陈连山 著

北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

北京市社会科学理论著作出版基金资助

ISBN 978-7-301-20302-6

定价：32.00元

北京市社会科学理论著作出版基金资助

图书在版编目(CIP)数据

《山海经》学术史考论/陈连山著. —北京:北京大学出版社,2012.3

ISBN 978-7-301-20302-6

Ⅰ. ①山…　Ⅱ. ①陈…　Ⅲ. ①《山海经》-研究　Ⅳ. ①K928.631

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2012)第 031182 号

书　　名:《山海经》学术史考论

著作责任者:陈连山　著

责 任 编 辑:张文礼

标 准 书 号:ISBN 978-7-301-20302-6/I·2446

出 版 发 行:北京大学出版社

地　　址:北京市海淀区成府路 205 号　100871

网　　址:http://www.pup.cn　电子邮箱:pkuwsz@yahoo.com.cn

电　　话:邮购部 62752015　发行部 62750672　出版部 62754962

编辑部 62756467

印 刷 者:北京大学印刷厂

经 销 者:新华书店

650mm×980mm　16 开本　15.5 印张　248 千字

2012 年 3 月第 1 版　2012 年 3 月第 1 次印刷

定　　价:32.00 元

未经许可,不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有,侵权必究

举报电话:010-62752024;电子邮箱:fd@pup.pku.edu.cn

目　录

绪　论 …………………………………………………………………… 1

第一节　从《山海经》研究到《山海经》学术史研究 ……………… 1

第二节　《山海经》学术史研究面临的问题 …………………………… 5

第三节　《山海经》学术史研究的现状与本书的写作计划 ………… 9

第一章　《山海经》的著作年代和性质 ………………………………… 12

第一节　《山海经》的基本性质 ………………………………………… 13

第二节　《山海经》的写作年代和作者问题 …………………………… 18

第二章　汉代社会与经学视野下的《山海经》 ………………………… 29

第一节　大一统帝国对于地理学知识的空前需求与《山海经》…… 29

第二节　汉代经学和刘歆对《山海经》的校定与研究 ……………… 35

第三节　从“形法家”看《山海经》在汉代知识体系中的地位 ……… 52

第四节　经学衰微和王充的《山海经》研究 ………………………… 57

第三章　魏晋社会思潮与神仙学视野下的《山海经》 ……………… 64

第一节　魏晋社会思潮与张华对《山海经》问题的回答 …………… 64

第二节　郭璞对《山海经》的整理 …………………………………… 71

第三节　郭璞《山海经注》、《山海经图赞》和《山海经图》考 ……… 80

第四节　郭璞对《山海经》的综合性阐释 …………………………… 86

第五节　郦道元《水经注》对于《山海经》的地理学研究 …………… 98

第四章　宋代社会、道教、儒学与《山海经》 ………………………… 103

第一节　宋代思想与学术的全面发展 ……………………………… 103

第二节　宋代道藏与《山海经》 ……………………………………… 106

第三节　唐宋时期传世的各种《山海经图》考 ……………………… 107

第四节　宋人论《山海经》和禹鼎图之关系及作者 ………………… 110

第五节　朱熹的《山海经》研究 ……………………………………… 112

第六节　宋人对于《山海经》地理志性质的怀疑 …………………… 116
第五章　世俗化的明代《山海经》研究 …………………………………… 118
第一节　明代社会和学术的世俗化倾向………………………………… 118
第二节　王崇庆《山海经释义》的正统立场和"寓言说"
——附说刘会孟《评山海经》 ………………………………… 120
第三节　杨慎解读《山海经》的跨文化视野和文学眼光
——附说朱铨《山海经腴词》 ………………………………… 128
第四节　胡应麟定《山海经》为"古今语怪之祖"
——附说王世贞《山海经跋》 ………………………………… 139
第六章　考据学的兴盛与清代《山海经》研究 ……………………………… 144
第一节　清代社会与考据学的主流学术地位…………………………… 144
第二节　吴任臣《山海经广注》的考释 ………………………………… 147
第三节　汪绂及其《山海经存》 ……………………………………………… 151
第四节　毕沅《山海经新校正》的地理学阐释 ………………………… 165
第五节　郝懿行《山海经笺疏》的文字订讹与注释 …………………… 175
第六节　陈逢衡《山海经汇说》的合理化解释 ………………………… 181
第七节　俞樾《读山海经》的新境界 ……………………………………… 186
第七章　现代神话学视野下的《山海经》 ………………………………… 190
第一节　价值观的改变与《山海经》文化地位的上升 ………………… 192
第二节　学理的引入与现代《山海经》学的展开 ……………………… 193
第三节　把西方文化参照系引入《山海经》研究的学术合法性问题 … 202
第四节　结　语………………………………………………………………… 205

附录一　刘秀(歆)《上〈山海经〉表》………………………………………… 207
附录二　郭璞《注〈山海经〉序》 ……………………………………………… 208
附录三　时曼成《山海经存・跋》 ……………………………………………… 210
附录四　《山海经》"巫书说"批判 ……………………………………………… 211
附录五　《山海经》西王母的正神属性考 …………………………………… 225
主要参考书目 ……………………………………………………………………… 237

绪 论

第一节 从《山海经》研究到《山海经》学术史研究

今日传世的各种《山海经》版本皆十八卷，包括《山经》、《海经》和《荒经》三大部分。其中，《山经》包括《南山经》、《西山经》、《北山经》、《东山经》和《中山经》等五卷。由于《山经》结尾处有"禹曰：天下名山，经五千三百七十山，六万四千五十六里，居地也。言其五臧[①]，盖其余小山甚众，不足记云"一段话，所以合称为"五臧山经"（或写为"五藏山经"）。《海经》包括"海外四经"（《海外南经》、《海外西经》、《海外北经》、《海外东经》）和"海内四经"（《海内南经》、《海内西经》、《海内北经》、《海内东经》）各四卷，共八卷。《荒经》以下包括"大荒四经"（《大荒东经》、《大荒南经》、《大荒西经》、《大荒北经》）四卷和《海内经》一卷，共五卷。《山经》、《海经》和《荒经》以下三大部分性质有所不同，三者在流传过程中陆续合编到一起，才成为今天所见的完整的《山海经》。

20世纪以来，伴随着中国人文化生活模式和思维模式的巨大变迁，人们对于古代著作的认识和评价也发生了巨大变化。一些著作的社会地位稳步上升，社会影响日见深远，比如古代戏曲、古代小说。另一些著作的社会

---

① 郝懿行云："藏，古字作臧，才浪切。《汉书》云：'山海，天地之臧。'故此经称五臧。"郝懿行引文不完整，曾使一些学者（包括笔者）误解"五臧"即"天地之五脏"。查郝氏所引《汉书》之语见《食货志》，乃是转录《史记·平准书》中负责煮盐冶铁的官员孔仅和东郭咸阳上奏之语："山海，天地之藏也，宜属少府，陛下不私，以属大农佐赋。"这里的"山海"，实际是山中矿产和海中盐产的简称。故，天地之臧，即天地的宝藏。五臧即五方的宝藏。"五藏山经"的意思就是"关于作为天地之宝藏所在地的五方山脉的经书"。当然，这是汉朝人的观念。

地位则有所下降，比如古代道教、佛教等宗教性经典。还有一些著作的社会地位则上下起伏，变化不定，比如儒家经典。但是，《山海经》是一个例外。20世纪以来，其文化价值迅速攀升，社会地位几乎是一步登天！现代学术界对它的评价与古代相比发生了天翻地覆的变化。这种变化跟《山海经》本身没有多少关系，主要是中国社会制度发生变化导致《山海经》的社会功能发生变化，而学术界自身的观念与价值取向随之改变的结果。

但是，现代历史进程的速度过快，使得学术界对《山海经》的研究呈现出纷纭复杂的局面。理论立场不同、学科不同，对《山海经》的认识就不同，彼此之间难以沟通，常常是各家自说自话。假如不对学术史进行全面清理，就很难正确评价各种已有研究成果，更不用说充分利用已有成果了。

基于以上原因，我认为：要研究《山海经》，首先需要清理《山海经》现有学术成果；而要清理《山海经》现有学术成果则必须把它们放在社会思想变迁和学术史发展脉络之中加以考察，才能全面把握。这是我把主要研究对象从《山海经》转移到《山海经》学术史的主要原因。

《山海经》研究存在哪些问题？学术界主要争议哪些问题呢？

《山海经》的作者不明。先秦典籍没有提及此书名字的，更无人谈到其作者。而书中内容也没有作者的影子，找不到关于作者是谁的“内证”。自从刘歆校进《山海经》开始，至今流行了差不多两千年的传统的作者“禹、益说”，经过现代学术批判，基本沦为一种古史传说。现代学术界针对这一问题提出了各种假说：刘师培“邹衍说”、卫聚贤“随巢子说”、顾颉刚“周秦河汉间人说”、茅盾“东周洛阳人说”、袁珂“楚人说”、蒙文通“蜀人说”、“东方早期方士说”等。但是，都还没有充分证据。刘师培发端、何观洲系统论证的“邹衍说”①、卫聚贤提出的“印度人随巢子说”②，业已淘汰。其他各说都是模糊的“创作集体”，因此都只是对于作者问题的部分解决。即便假说成立，也不能提供具体作者。现代学术界一般倾向于承认：《山海经》非一人一手之作。

---

① 何观洲：《〈山海经〉在科学上之批判及作者之时代考》，《燕京学报》1930年第7期。

② 卫聚贤：《〈山海经〉的研究》，《古史研究》二集，商务印书馆，1934年。

不仅作者不明,《山海经》的著作年代问题也存在较多争议。陆侃如《论〈山海经〉的著作年代》认为《山海经》中的《五藏山经》作于战国,《海经》八篇作于西汉,《大荒经》、《海内经》作于东汉至魏晋。蒙文通对于《山海经》各篇时代先后的看法与陆侃如相反。他在《略论〈山海经〉的写作时代及其产生地域》中说:《大荒经》、《海内经》作于西周前期,《海内四经》作于西周中期,而《五藏山经》和《海外四经》作于春秋战国之交①。袁珂从神话研究的角度出发认为:《大荒经》、《海内经》作于战国初期或中期;《五藏山经》和《海外四经》作于战国中期以后;《海内四经》当成于汉代初期②。顾颉刚认为《五藏山经》早于《禹贡》,当作于春秋末,战国初。但其弟子谭其骧《〈五藏山经〉的地域范围提要》认为:《禹贡》早于《五藏山经》,故《五藏山经》当作于秦统一六国之后,征服南越之前③。袁行霈先生《〈山海经〉初探》认为:《五藏山经》大概作于战国初期或中期,秦汉之际又附益《海内四经》、《海外四经》。如果从整体上来说,多数学者同意《山海经》的创作年代大致在战国至秦汉之际。只有吕思勉认为《山海经》是晋代人"据汉后史志伪造"④。

由于作者不明,创作年代不详,《山海经》的写作目的难以确定、原始的使用范围(社会功能)也不明确,因此,其性质难以确定。从全书的结构形态和基本内容看,它类似于今天的自然与人文地理志。历代多数学者大体是认同其地理志性质的。在大多数的古代公私书目中,《山海经》一直被列为地理类著作。可是,《山海经》中地理记载与实际地理情况存在差异,有出入,有的时候甚至完全无法对应。同时,其中还包含大量的超自然性质的神怪内容和宗教祭祀仪式。作品的结构形态与实际内容之间存在的这种矛盾导致历代学者对于《山海经》性质的认识也出现了不少的分歧,一些人拒绝承认其地理学价值。在东晋,郭璞《注山海经叙》曾经慨叹:"世之览《山

---

① 见《中华文史论丛》第1辑。

② 袁珂:《〈山海经〉写作的时地及篇目考》,《中华文史论丛》第7辑,1978年,第147—148页。

③ 中国《山海经》学术研讨会:《山海经新探》,四川省社会科学出版社,1986年,第14页。

④ 见吕思勉《中国民族史》,中国大百科全书出版社,1987年,第8页注解。

海经》者，皆以其闳诞迂夸，多奇怪俶傥之言，莫不疑焉。"[①]在清代，《四库全书总目提要》认为《山海经》"百不一真"，把它从地理类退置于"小说"类中三大属之一的"异闻之属"。可以说，《山海经》的地位在这时跌到了谷底。在古代历史上，《山海经》虽然名为"经"，可是其实际地位却并不高。有关《山海经》的学术研究在古代也完全无法和其他经典（包括儒家经典和地理经典，如《禹贡》、《水经注》）的研究相提并论。《山海经》研究在古代学术中是一个十分冷僻的领域。

可是，山重水复疑无路，柳暗花明又一村。自20世纪以来，《山海经》研究迅速地发展起来。据笔者不完全统计，到2010年为止，已经出版的《山海经》研究专著有41部，已经发表的论文（包括论文集所收）超过500篇。另外，根据贺学君和樱井龙彦合编《中日学者中国神话研究论著目录总汇》统计，日文发表的《山海经》论文截止到1998年为63篇。经过一百年来的探讨，《山海经》已经在历史学、地理学、文学、民族学等领域获得越来越高的评价。

具体地说，在史学和地理学领域，日本学者小川琢治在1911年对比《禹贡》和《山海经》的结论是："要之中国上古之地志，在《禹贡》反甚有可疑。而从来中国学者不信之《山海经》，却大有可采。其研究东亚之地理及历史上，决不可忽。"[②]徐旭生在《中国古史的传说时代》中说："《山海经》中之《山经》是我国最古地理书之一，并非如清代修《四库全书》诸臣所斥为小说家言，固无疑问。其'海内'、'海外'、'大荒'各经，亦保存古代传说甚多。其真正价值绝不在《禹贡》诸篇之下。"[③]最为知名的历史地理学家谭其骧认为《山海经》中的《五藏山经》"基本上是一部反映当时真实知识的地理书"[④]，不过其年代在《禹贡》之后。刘起釪《古史续辨》继承其师顾颉刚的

---

① 见尤袤刻《山海经传》，中华书局，1984年影印。

② 小川琢治：《山海经考》，见江侠庵编译《先秦经籍考》（下册），商务印书馆，1933年，第90页。此文1911年刊于日本《艺文》杂志第2卷第5、8、10期。

③ 徐旭生：《中国古史的传说时代·读〈山海经〉札记》，广西师范大学出版社，2003年，第351页。

④ 谭其骧：《〈五藏山经〉的地域范围提要》，见《山海经新探》，四川省社会科学院出版社，1986年，第13页。

看法，认为《山海经》与《禹贡》分别开启了中国古代地理学的“幻想”和“征实”两大派。①

在文学领域，《山海经》的学术地位逐渐提高。廖平以为《山海经》是《诗经》之传注。② 茅盾以为《山海经》是保存神话最原始、最多之古籍。袁珂认为：“吾国古籍，瑰伟瑰奇之最者，莫《山海经》若。《山海经》非特史地之权舆，乃亦神话之渊府。”③由于神话早已被视为文学源头，所以，《山海经》实际上也就成为中国文学的源头之一。现代所有的中国文学通史著作无不把《山海经》置于保存远古神话最多的中国古代经典的崇高地位。有的学者甚至于把它视为中国的“神话之源”④。小说史研究者无不把《山海经》视为中国小说的鼻祖。

对比古今，笔者对于《山海经》这部书在历史上所获评价之间的巨大反差深感惊奇！究竟是“百不一真”，还是“基本上是一部反映当时真实知识的地理书”？究竟是不登大雅之堂的“小说之祖”，还是崇高神圣的“神话之源”？历代学者们各自的依据是什么？中国知识界在认识《山海经》方面究竟走过了怎样的历程？这些问题引导笔者从对《山海经》本身的关注转移到对《山海经》学术史的关注。

第二节 《山海经》学术史研究面临的问题

《山海经》文化地位的极大变化，当然是通过学者们对它的各种不同阐释与评价实现的。为什么针对同一部书会出现如此不同的阐释与评价？今天的我们应该如何评价这些学术史现象？

历代学者对《山海经》的不同评价首先和《山海经》本身的条件有关。由于年代久远、史料缺乏，《山海经》的作者不明，时代不具体，写作目的和

---

① 刘起钎：《古史续辨·〈禹贡〉的写成时期及其作者》，中国社会科学出版社，1991 年，第 602 页。

② 廖平：《〈山海经〉为〈诗经〉旧传考》，《地学杂志》14 卷第 3、4 期，1923 年。

③ 袁珂：《山海经校注·序》，巴蜀书社，1993 年，第 1 页。

④ 高有鹏、孟芳：《神话之源——〈山海经〉与中国文化》，河南大学出版社，2001 年。李丰楙：《神话的故乡——山海经》，台北，时报出版公司，1981 年。

当初的实际功能难以确定；加之流传过程造成的误差①，所以，《山海经》本身存在一个巨大的模糊空间，对它的研究很难得出确定无疑的结论（这可能是历史上某些一流大学者不肯研究《山海经》的原因之一）。可是，《山海经》本身的巨大吸引力又使学者们无法回避它，因而必须回答上述问题。于是，仅仅关于《山海经》的作者就有传统的“大禹说”、“禹、益说”和相反的“非禹、益说”；现代的“邹衍说”、“随巢子说”、“秦人说”、“中原洛阳人说”、“北方人说”、“楚人说”、“蜀人说”、“东方早期方士说”等②，几乎包括了东西南北各方的全部可能，人各一词，莫衷一是。关于《山海经》的性质和社会功能则有“地理志说”、“古今语怪之祖说”③、“古史说”④、“地理志兼旅行指南说”⑤、“氏族社会志说”⑥、“月山神话说”⑦、“巫书说”⑧和“神话（或传说）地理说”、“神话政治地理说”⑨等。各种学说自有其各自的理由，没有一家取得主导地位。由此可见，正是因为《山海经》的基本资料不明，所以人们对它的阐释活动就存在着相当巨大的自由空间——各种彼此不同、乃至相反的解释都可以堂而皇之、名正言顺地以一家之言而存在。《山海经》为人们提供了一个巨大的、具有相当自由度的“阐释场”。经学家、历史学家、地理学家、文学家、自然科学家，以及各种各样的业余爱好者

---

① 例如，《五藏山经》篇末云：“右《五臧山经》五篇，大凡一万五千五百三字。”这可能是班固《艺文志》著录的十三篇本所加，因为刘歆本《山经》当为十篇（具体解说详见后文）。但清代郝懿行注云：“今二万一千二百六十五字。”郝懿行用的是明道藏本，所以从汉代到明代，《山经》悄悄增加了 5762 字，是原著的三分之一强。由此可见《山海经》古今变化之大。误差还包括脱简、错简等造成的错误。

② 张步天：《20 世纪〈山海经〉作者和成书经过的讨论》，《益阳师专学报》，2001 年第 1 期。

③ 胡应麟：《少室山房笔丛正集》卷十六，《景印文渊阁四库全书》，台湾商务印书馆，第 886 册，第 332 页。

④ 张之洞：《书目答问》，三联书店，1998 年，第 92 页。

⑤ 凌纯声：《山海经的评价》称引法国人希勒格之言：“中国书籍中有《山海经》，世界中最古之旅行指南也。”见凌纯声等《山海经新论》，台湾东文文化供应社影印，1970 年，第 3 页。江绍原：《中国古代旅行之研究》，商务印书馆，1937 年，第 14 页。

⑥ 徐显之：《〈山海经〉是一部最古的氏族社会志》，见王善才主编《〈山海经〉与中华文化》，湖北人民出版社，1999 年，第 36—42 页。

⑦ 杜而未：《山海经的神话世界》，台湾学生书局，1977 年再版。

⑧ 鲁迅、袁珂、袁行霈皆持此说。

⑨ 叶舒宪、萧兵、郑在书：《山海经的文化寻踪》，湖北人民出版社，2004 年，第 52 页。

都在《山海经》研究领域发表了自己的见解。

在《山海经》阐释中出现较多争议的第二个原因和学术思想变迁有关。产生《山海经》的时代与社会文化一去不复返，而它流传至今最少也走过了两千年的漫长历程。在这两千年中间，中国社会文化经历了多次巨变，作为高居社会文化顶端的学术观念自然会反映出这些变化。《山海经》产生于一个巫风依然昌炽的时代，因此书中列叙各种妖祥怪物、神话传奇，以及山神崇拜的祭祀仪式。闭口不言怪的正统儒家自然要摒弃它，斥之为"语怪"；而现代无神论者推崇《山海经》是神话，是"文学源头"，自然就极力赞美此书，其实也未能真正理解书中这一切。所以，《山海经》的古今评价之反差非常巨大倒是正常现象。从这个意义来说，《山海经》学术史是中国文化史、思想史的一个重要组成部分，是中国文化、思想演变的真实写照。因此，笔者把有关《山海经》的学术研究本身当做一种文化现象加以思考，希望由此加深对于《山海经》学术史上不同学说和各种纷争的理解，进而推动对于《山海经》本身以及学术活动本身的理解。

目前，从参与《山海经》研究的人数和发表论著的数量来看，《山海经》学不可谓不盛。这对于理解《山海经》自然有促进作用，但是也有妨碍之处，因为说法过多而且分歧严重，每每不易辨别是非，使人容易迷失方向。例如，关于《山海经》所描写的地域范围，国内外学者们就各有见解。传统的解释者根据《山海经》所记述的部分地名与实际地名之间的一致关系，一般认为《山海经》描述的是中国及其周边地区。不过，一些学者根据《山海经》描写地域的特点、地名的相似等"证据"认为其地域范围包括了亚洲、美洲、非洲等。[①] 这些新奇的说法都存在着证据严重不足的问题，目前还无法跟传统观点争衡。而另外一些学者则直击传统观点的核心证据。他们认为：因为《山海经》是华夏地区人们的想象之作，地名也是自由想象的，所以《山海经》所记述的部分地名与实际地名之间的一致关系不能成为判断《山海经》记录真实性的证据。《山海经》地名与实际地名之间的一致，是随着

---

① 吴承志认为《山经》地域范围达到朝鲜、日本、俄罗斯、蒙古和阿富汗。爱德华·维宁(Edward Vining)认为《山经》包括中、北美洲。另外，亨莉埃特·默茨《几近褪色的记录：关于中国人到达美洲探险的两份古代文献》(1993)，宫玉海《〈山海经〉与世界文化之谜》(1995)仍然在坚持类似观点。前两位之说，皆遭到谭其骧驳斥。

华夏疆域的不断拓展,后人用《山海经》中的地名加以命名而形成。这种做法造成了《山海经》描述地域的不断扩大。[①] 这种观点和传统的解释是完全对立的。假如此说成立,它将从根本上否定《山海经》的地理志身份。当然,目前此说的证据尚不充分。要解决这样的争议,需要发现比现有材料多得多的材料。但是,材料永远是不会充分的。在既有材料的前提下,如何面对这样的争论,学术界是否存在、或者说应该存在一个标准,用来判断什么是合理阐释、什么是过分阐释。这样也许会减少一些不必要的假设,不必要的争论。

在《山海经》评价方面,来自不同学科、带着不同兴趣的学者们对《山海经》的看法存在分歧,以至于发展到互相冲突。尤其是强调征实的地理学家和强调想象的文学家在《山海经》阐释方面矛盾最大。在古代,毕沅对于考证《山海经》地理真实性的郦道元评价极高,同时猛烈批评那些强调《山海经》志怪内容的刘秀(歆)、郭璞"皆不可谓知《山海经》"。在现代,随着神话学的发展,袁珂《山海经校注》专从神话一面来解释全书。他虽然宣称"《山海经》匪特史地之权舆,乃亦神话之渊府",可是实际注释过程中却"于山川考证,则除有关神话者,均一概从略,非惟藏拙,亦庶符作书之本旨也"[②]。显示出作者重神话,轻地理的倾向。不过,袁珂对于《山海经》的神话研究近年来也遭受到来自其他方面的严重批评。[③]

《山海经》的篇目问题涉及刘歆、郭璞的叙述,涉及《汉书·艺文志》、《隋书·经籍志》、《旧唐书·经籍志》的记载。或十八篇,或十三篇,或十八卷,或二十三卷。其中矛盾甚多,牵一发而动全身。一些学者不了解学术史全部材料,仅仅从部分材料出发,就得出了很片面的结论。

上述问题,在没有深入的学术史自觉的情况下,是容易导致《山海经》研究的混乱的。在目前,十分需要回顾学术发展历史,辨章学术,考镜源流。本书的目的正是通过回顾学术史,探讨历代各家解经的理据,达到对于各家

---

① 刘宗迪:《昆仑原型考》,《民族艺术》2003 年第 3 期。

② 袁珂:《山海经校注·序》,巴蜀书社,1993 年,第 2 页。

③ 胡远鹏、竹野钟生:《试论〈山海经〉的历史性》,见王善才主编《〈山海经〉与中华文化》,湖北人民出版社,1999 年,第 79—90 页。宫玉海、胡远鹏:《关于〈山海经〉的注释及上古语言问题——兼评袁珂先生〈山海经校译〉的神话学导向》,同上书,第 116—130 页。

学说的同情性理解，从而发现《山海经》阐释的各种可能性。笔者特别着重关注历代《山海经》研究者自身的理据，以及他们的研究活动与社会文化变迁之间的互动关系。通过回顾历史，为未来的《山海经》研究探寻一种方向感。

第三节 《山海经》学术史研究的现状与本书的写作计划

《山海经》学术史的研究并非始于今日。宋人王应麟（1223—1296）是第一个系统整理《山海经》研究史资料的学者[①]，其著作《玉海》卷十五汇集了自先秦到唐宋的有关《山海经》研究的主要史料。

清人吴任臣《山海经广注·山海经杂述》[②]曾经详细罗列各家引述或评论《山海经》的言论约百条，相当于一个学术史研究的资料库。

日本学者小川琢治于1911年陆续发表的《山海经考》则对明清两代各种版本的《山海经》有所评论，是现代较早的学术史研究成果。1930年，钟敬文发表论文《山海经是一部什么书?》[③]，列举了历代研究《山海经》的一些见解。1933年，容肇祖在《民俗》周刊发表了《〈山海经〉研究的进展》，比较全面地评价了古今一些名家对《山海经》的看法。此后一段时间，《山海经》学术史研究应者寥寥。

一直到1990年代之后，随着当代学术转型引发的学术史研究热潮的兴起，《山海经》学术史研究重新引起人们重视。其中，历史学家罗志田最为自觉地对待《山海经》学术史研究。他在《〈山海经〉与中国近代史学》一文中回顾近代史学领域对于《山海经》的研究，并总结道："如果详细重建《山海经》在历代学者认知中形象的演变这一长期历程，以该书为一面镜子来映照不同时代不同学人对其内容究竟是否可信或在多大程度上可以依据的态度之变化，应能对中国学术史甚至思想史产生不少启示性的认识。"[④]但

① 张步天：《山海经概论》，香港：天马图书有限公司，2003年，第268页。

② 吴任臣：《山海经广注》，乾隆五十一年金阊书业堂刻本。

③ 钟敬文：《山海经是一部什么书》，浙江大学文理学院学生自治会会刊，1930年。收入《钟敬文民间文学论集》（下），上海文艺出版社，1985年，第329—341页。

④ 罗志刚：《〈山海经〉与中国近代史学》，《中国社会科学》2001年第1期。

是，出于题目限制，罗志田只重点考察了中国晚清至民国时代史学界对于《山海经》史料价值认识上长期存在的分歧以及各自的根据。作者发现，早在清代中晚期《山海经》的史料价值就曾经得到部分传统史学家的肯定，不过这种多元化观点尚未获得主流地位。只是到了民国时代随着新文化运动的开展，新的史学传统形成，肯定《山海经》史料价值的观点才逐步成为主流；但是，新的史学传统导致旧史学传统中断，并忽视了旧史学中存在的多元化潜流。

其他，如张步天的《〈山海经〉研究史初论》[①]和《20 世纪〈山海经〉研究回顾》[②]、金荣权的《〈山海经〉研究两千年述评》[③]、周明的《〈山海经〉研究小史》[④]，都曾经对《山海经》学术史进行过概略的回顾。其中，张步天的《〈山海经〉研究史初论》将《山海经》学术史划分为五个主要历史阶段：刘歆进书前的萌芽期、汉晋奠基期、以征辑为主流的南北朝至宋元期、以考据校注为主流的明清期和 20 世纪以来的全方位研究现代期。这是作者研究了大量史料得出的判断，具有一定的参考价值。

可惜的是，相关论文基本停留在对学术史史料的罗列，缺乏对学术史的理论分析；而且史料也不全面。像明代朱铨的《山海经腴词》、清代陈逢衡《山海经汇说》、清代吕调阳的《五藏山经传》、清代俞樾《读山海经》等均无人提及。同时，相关分析也有待进一步深入。因此，有必要对《山海经》的学术史重新进行研究。

前文已经说过，《山海经》的历史评价变化很大，各家的结论差别悬殊。同一部书得到如此不同的阐释结果，是如何实现的？这是一个有趣的问题。因此，《山海经》的学术史可以被视为一个很好的，可以借以了解阐释活动是如何在古籍"生命史"上发挥作用的实验场。探讨这个问题，既涉及对于当时各种具体观点的内部论证过程的技术分析，同时也涉及对于学术研究本身的反思——对于一种阐释出现的社会文化背景、阐释内容与背景如何发生关联、一种阐释得到广泛流行的外在原因的分析。

---

① 张步天：《〈山海经〉研究史初论》，《益阳师专学报》1998 年第 2 期。

② 张步天：《20 世纪〈山海经〉研究回顾》，《青海师专学报》（社科版）1998 年第 3 期。

③ 金荣权：《〈山海经〉研究两千年述评》，《信阳师范学院学报》（哲社版）2000 年第 4 期。

④ 周明：《〈山海经〉研究小史》，《历史知识》1984 年第 5 期。

在我看来，所谓文本阐释是基于阅读文本而继起的对于文本的理性分析。一种阐释是否成功，仰赖于内外两个方面的因素。从内部因素来说，该阐释的观念是否新颖、证据是否确凿、论证过程是否严谨、表达是否简洁明了，都将影响此种阐释的生命力。从外部因素来说，对于文本的一种阐释要得到流行，必然与社会思潮、文化环境构成某种“同构”关系（或者是社会思潮的产物，或者引导社会思潮），双方达成了某种一致。在历史上，并不是那些今天看来最可靠的阐释主导着学术史发展方向和社会趣味。

我希望通过对《山海经》的学术研究历史的回顾，达到两个目的：其一，全面了解人们对于这部奇书的认识过程。其二，揭示《山海经》学术阐释与社会生活背景之间的关系，反思学术阐释本身的生产机制。

加拿大文学批评家诺斯罗普·弗莱在《批评的剖析》中说：“过去的文化并不仅是人类的记忆，而是我们自己已埋葬了的生活，对它的研究会导致一种承认，一种发现，通过它我们不但看到过去的生活，而且看到我们现在生活的总体文化形式。”[①]我希望通过对《山海经》学术史的回顾，发现《山海经》学术史本身作为我们古代文化生活和现代文化生活一部分的意义。

笔者原计划以史论为主探讨《山海经》学术史。第一，研究学术史上各家阐释与《山海经》本身是否一致，或在多大程度上一致。第二，研究各家阐释与其社会思潮之间的互动关系。资料的引用主要用来讨论问题，侧重问题意识，不完全依照其出现的时间顺序。但是，在写作过程中，由于《山海经》学术史上许多事实模糊不清，在讨论理论问题之前，笔者不得不首先进行大量考证。完稿之时，全书的考证部分和理论部分大致相当。核实定名，笔者最后将本书定名为《〈山海经〉学术史考论》。

由于《山海经》的内容涉及领域广泛，其学术研究史涵盖了地理学、动物学、植物学、历史学、文学、宗教学、民俗学、医药学等等。本人学识浅陋，所考、所论必有诸多纰漏、错失，敬请各位专家匡谬正误。

---

① 诺斯罗普·弗莱：《批评的剖析》，陈慧、袁宪军、吴伟仁译，百花文艺出版社，1997 年，第 454 页。

第一章 《山海经》的著作年代和性质

——《山海经》学术史的史前时代

《山海经》研究自古有三大疑难问题:第一是此书的性质。第二是作者或成书年代。第三是全书篇目。

为了便于讨论,笔者首先陈述自己对以上三个问题的看法。

判断《山海经》的性质很困难,因为其中既有写实性内容,又有虚幻性内容。它在历史上发挥的社会功能在地理、历史、政治、宗教、文艺各方面都有体现,所以后世学者对其性质产生了不同认识,陆续提出"形法家书"、"地理书"、"方物书"、"小说家书"、"巫书"、"神话书"、"综合志书"等说法。笔者认为它是一部远古时代的地理志(包括自然地理、人文地理)。它的内容是适应当时社会需要产生的,并采取了当时的地理知识形态——既有客观地理事实,也包含一些神怪内容,因而和现代地理志存在一定的差异。

在现代学者眼中,《山海经》内容产生的时代与其最后成书的时代是存在差异的。现代学者很少相信《山海经》是大禹或者大禹臣子伯益的作品,一般认为它成书于战国中期或后期。尽管有些人认为《山海经》的某些部分成书于秦汉之际,但是,没有人反对《山海经》的大多数内容属于先秦时代。笔者认为:把《山海经》成书时间定在战国时代是太晚了,主要是受现代考古资料中战国之前出土铁器太少的局限(详见下文)。《山海经》的各个原始底本,即《山经》、《海经》和《荒经》以下的成书年代大约在西周中后期。

古本《山海经》为三十二篇。刘歆据此校定为十八篇。但是,这个十八篇的《山海经》跟今本分卷方法完全不同。根据宋代记录的《山海经》分卷

方法推测，刘歆本的《山经》为十篇、《海外经》四篇、《海内经》四篇。但是，不包含今本《荒经》以下五卷——它们“逸在外”了。《汉书·艺文志》记录的所谓“十三篇”本《山海经》可能是有人合并了刘歆本《山经》十篇为五篇而成。东晋郭璞根据刘歆十八篇《山海经》，并附加了单独流传的《荒经》以下五篇，成二十三卷《山海经传》。唐代开始，有人把郭璞《山海经传》合并为十八卷。对篇目问题的考证比较复杂，详见本书第二章第三节讨论刘歆对《山海经》的校定和第三章第二节讨论郭璞对《山海经》的整理等部分。

以下，我将分别讨论上述三个基本问题。

第一节 《山海经》的基本性质

一、《山海经》的基本性质

要确定《山海经》是远古时代的地理志，存在三个主要障碍。

第一，《山海经》中大多数地名不见于汉晋以来记载，难以指示其具体地理位置。这可能是因为古今地名变化导致的，也可能是因为这些地名本来就是作者得自传闻，与真实存在的地名之间存在差异。

第二，《山海经》的地理叙述往往存在很大误差，这是确定《山海经》地理志性质的又一大障碍。谭其骧《论〈五藏山经〉的地域范围》研究《山经》记载的山脉走向与里距的可信程度。其结论是：1. 各山之间的方向完全正确或完全错误的都不多，多数都是稍有偏离。2. 就整经（篇）而言，所载方向一般都基本正确，或稍有偏离，错误的只是个别例外。3. 各山之间里距一般都不正确。各经末尾所载全经总里距一般都大于实距，有时可达七八倍至十几倍，小于实距的是个别例外。4. 晋南、陕中、豫西地区记述最详细最正确，经文里距与实距相差一般不到两倍；离开这个地区越远，就越不正确。[①]

第三，在《山海经》地理叙述中又掺杂了大量的神怪内容。鸡头龟身蛇

---

① 谭其骧：《论〈五藏山经〉的地域范围》，见李国豪、张孟闻、曹天钦主编《中国科技史探索》，上海古籍出版社，1982 年。全文有详细论证过程。此文提要，即《〈五藏山经〉的地域范围提要》，见《山海经新探》，四川省社会科学院出版社，1986 年，第 13 页。

尾的旋龟，九尾狐狸，三头一身的人，三身一首的人等。还有各种超自然的神灵，像鸟身龙首的山神，状如黄囊的帝江等。《海经》部分的神怪内容最多，就连力主《山经》为地理志的谭其骧也回避《海经》的研究。这些在现代人看来属于想象虚构的内容是确定《山海经》地理志性质的又一大障碍。

因为上述问题的存在，清代《四库全书总目提要》评《山海经》："书中序述山水，多参以神怪。……案以耳目所及，百不一真。"于是，否定《山海经》的地理志性质，把《山海经》定为"小说之最古者"。四库馆臣以"耳目所及"为根据，其结论似乎是铁板钉钉，无可置疑。其实，他们的看法存在一个大疑问：虽然地理学是实践性学科，但是，由于古今地理的自然变化，简单的"耳目所及"是无法看到古代地理景观的。《山海经》描述的远古时代地理景观与今天大不相同，当然不能直接用"耳目所及"来验证。例如《山海经·中次三经》云："又东二十里，曰和山。其上无草木而多瑶、碧。实惟河之九都。是山也，五曲，九水出焉，合而北流，注于河。其中多苍玉。"而郦道元《水经注》卷五"河水"引注前文（文字略有不同）之后云："今于首阳东山，无水以应之……"那么是不是否定《山海经》的记录？郦道元的结论是："当是今古世悬，川域改状矣。"[①]相比之下，四库馆臣的做法太草率了。何况清代前期历史地理学并不发达，要想确定《山海经》所述地理内容的真实性的确存在困难。余嘉锡《四库提要辨证》对于四库馆臣指责《山海经》"道里山川，率难考据"作出的回答是："亦其时治之者未精尔。后来毕沅、郝懿行二家，其于道里山川，多能言之凿凿，绝非凭空杜撰。"[②]

从今天的眼光来看，《山海经》的内容的确大大超出了现代地理志的范围，尤其是其中叙述了许多超自然因素，使其科学性质大打折扣。生物学家郭郛《山海经注证》力图恢复《山海经》关于动植物记录的科学性质，因此，不得不大量删除其中神怪内容。有些学者对于把《山海经》归为地理志的说法颇存疑问，他们出于各自研究的需要（其实是受到本专业视野的限制），把《山海经》定为"巫书"、"神话总集"，乃至于"百科全书"。

但是，笔者仍然坚持其地理志性质。其中主要有三个方面的根据。

---

① 陈桥驿：《水经注校释》，杭州大学出版社，第 73—74 页。

② 余嘉锡：《四库提要辨证》，中华书局，1980 年，第 1122 页。

第一,《山海经》的主要内容及框架结构属于地理志性质。全书完全按照地理方位,逐一介绍山岭、河流、物产、神怪,以及海内外各种人群,是典型的地理志架构。至于其中与今天地理实际之间存在误差是多方面原因造成的,例如当时技术条件不高,道里计算有失误;古今地名有变化;古今地理本身有自然变化等。这些问题都不足以否定《山海经》的地理志性质。

第二,《山海经》中的怪异内容是远古地理志的共同时代特征。由于远古时代的精神生活中宗教迷信居于统治地位,科学不够发达,所以怪物对于当时的人们是一种"真实"存在。他们在地理志中记录这些现象是十分正常的,决非故意造假虚构。这种情况不仅出现在《山海经》,其实欧洲古代地理书也是这样。直到清初,传教士南怀仁等作《坤舆全图》,其中也罗列不少怪物。因此,不能因为《山海经》中存在怪异内容而否定其地理志性质。而且记述怪物并非《山海经》的目的,也不是《山海经》的主要内容,虽然后代一般读者最关心此类内容。人们对于《山海经》多记怪物的印象很大程度上是因为忽略了其中不太吸引人注意的客观性地理知识,比如《五藏山经》中大量的山名、水名、里距,以及矿物、植物知识。

第三,《山海经》中系统的山神崇拜和宗教祭祀活动是远古时代地理学的天然内容之一。周人把山海资源视为天赐宝藏,为了保有这一切,自然需要那些负责掌管地理资料的官员与神灵打交道。这是当时流行的自然崇拜的一个组成部分。山神祭祀仪式是出于控制矿产资源的目的而采取的宗教措施。《管子·牧民》云:"顺民之经,在明鬼神,祗山川。……不明鬼神,则陋民不悟;不祗山川,则威令不闻。"《管子》的作者通过发展鬼神信仰来教化民众,通过祭祀山川来强化政令的传播与执行。在这种思想指导下,为控制矿产资源,《管子·地数》又云:"苟山之见其荣(引者注:矿苗)者,君谨封而祭之。距封十里而为一坛,是则使乘者下行,行者趋。若犯令者,罪死不赦。"[①]这正体现了这种山川祭祀的实用目的。因此,《山海经》虽然包含宗教内容,但是,它仍然是一部实用性地理志著作,而不是专门的所谓"巫书"。其实,这些纯粹宗教性的内容在书中只是很少一部分,全书主要内容仍然是地理志。所以,仅仅根据《山海经》叙述了神怪就否定其地理志性质

① 周翰光、朱幼文、戴洪才:《管子直解》,复旦大学出版社,2000年,第506页。

是不正确的，这是不了解远古时代地理志特点而产生的错误认识。

从理论上说，《山海经》属于一个十分古老的知识系统，其中客观知识和主观想象混融一体，虚实难分。即使到了《汉书·艺文志》，其图书分类系统也是把现代人眼中科学性质的著作（天文学、地理学、医学等）与巫术信仰性质的著作（占卜、堪舆、神仙）都列入“数术略”。《山海经》就被归入所谓“数术略形法家”。我们确定《山海经》属性的正确方法应该根据其在原始文化系统中的具体位置和实际功能，而不应根据后来人的观念体系来定。因为后代各种知识系统中，客观知识（天文学、地理学、数学）逐步独立于神秘观念之外，与《山海经》所处的原始文化环境大有不同。所以，后代不同学者根据自己时代的观念来确定《山海经》的性质就出现很多分歧。《隋书·经籍志》把《山海经》列入地理类之首。但是，宋代编纂的《道藏》收录《山海经》，是把它看做宗教性著作的。《宋史·艺文志》把它归入五行类，视为堪舆巫术。《四库全书总目提要》把它归入小说家。现代学者的归类更是五花八门。这一系列的矛盾反映了后代学者根据各自的知识系统来定位这部古书存在的困难。《山海经》的写实因素和虚构因素在不同时代、不同学者那里各有侧重，这是《山海经》学术史上对于此书不同定性的根本原因。所以，后代学者对于《山海经》归属问题的不同看法反映了《山海经》在不同时代所发挥的不同功能，也反映了不同时代社会文化和知识体系的发展状况。

《山海经》是一面中国文化思想史的折射镜，《山海经》在历代学者心目中的形象，正好折射出不同时代的文化思想状况。这正是《山海经》学术史研究的魅力所在。

二、《山海经》书名的含义

一般人通常把《山海经》书名理解为关于山海的经典。这种理解并没有错，但是，这个含义并非其原始意义。

《说文·糸部》云：“经，织从（音‘纵’）丝也。从糸，巠声。”[1]经字本义

① 段玉裁：《说文解字注》，上海古籍出版社，1988年第2版，第644页。

是织布时的纵线。经典之“经”是后来的引申义。儒家“六经”中的《诗经》、《书经》、《礼经》、《易经》、《春秋经》和《乐经》原来都不以经称。道家的《道德经》、《南华经》起初也不以经命名。汉代崇奉儒、道，它们才获得“经”的称呼。《墨子》中有《经》、《经言》两篇，但孙诒让《墨子间诂》认为此数篇为战国墨家所增。而且，《墨子》全书也没有直以“经”称。《山海经》在汉代并无师传，在此情况下，司马迁《史记》尚不称儒经为“经”，而独称他并不喜欢的《山海经》（或《山经》）为“经”，其含义恐怕不是经典的意思。

袁珂认为：《山海经》之“经”，非经典之意，而是“经历”的意思。按照这种说法，《山经》即叙述经历的五方山脉；《海经》、《荒经》即叙述经历的海内、海外和四荒之地。① 其后，常征支持此论。② 但是，叶舒宪等人《山海经文化寻踪》认为此说牵强，而且“经历”的意思不是“经”字本义。

叶舒宪等人引述清人章学诚《文史通义》的观点，云：

> 地界言经，取经纪之意也。是以地理之书，多以经名。《汉志》有《山海经》，《隋志》乃有《水经》，后代州郡地理，多称图经，义皆本于经界；书亦自存掌故，不与著述同科，其于六艺之文，固无嫌也。③

叶舒宪等人在章氏之说基础上推论：“把‘经纪’与‘山川’连用，大致可以看出《山海经》的本来意思是‘经纪山海’或‘山海之经纪’吧。‘山海之经纪’就是‘山海’之条理、秩序。”④这里的所谓“条理、秩序”，恐怕不大确切。经纪，原意是划界。《海外南经》云：“地之所载，六合之间，四海之内，照之以日月，经之以星辰，纪之以四时。”用星辰、四时来“经纪”大地，就是为大地划分空间和时间的界限。经纪山川，就是给山川划界。用现在的话，就是山川的地理区划。

《山海经》中《海经》所说的“海”并非指古人心目中的处于大地之外的四方海洋，即所谓南海、西海、北海和南海，而是指周人所居住的中心区域之

---

① 袁珂：《山海经校注》，巴蜀书社，1993 年，第 222—224 页。原版为上海古籍出版社，1980 年。

② 常征：《山海经管窥》，河北大学出版社，1991 年，第 5 页。

③ 叶舒宪、萧兵、郑在书：《山海经的文化寻踪》，湖北人民出版社，2004 年，第 121 页。原文见叶瑛《文史通义校注》，中华书局，1994 年，第 102—103 页。

④ 同上书，第 121—122 页。

外的四方偏远地区。这从《山海经》的《海经》部分记录的地区都是远方之地可以明显看出，无须深论。因此，《山海经》一名的原始含义就是关于山川和远方各地的地理区划。

汉代刘歆以后，大致都以《山海经》为关于“山海”之经典了。宋代道藏收《山海经》于其中，更是直接视其为道家经典。

第二节 《山海经》的写作年代和作者问题

一、《山海经》的写作年代

战国时代的《庄子》、《楚辞》、《吕氏春秋》等书都引用过《山海经》的内容。① 例如屈原《远游》“仍羽人于丹丘兮，留不死之旧乡”，王逸注：“《山海经》言，有羽人之国，不死之民。或曰，人得道，自生毛羽也。”显然，王逸认为屈原引用了《山海经·海外南经》中所讲的羽民国、不死国。《吕氏春秋·本味》引用了《山海经》的很多内容。例如食鸟卵的沃民、中容之国等国族名；招摇山、昆仑山、不周山等神话地名；以及獾獾（即灌灌）等想象的野兽名和寿木、赤木、玄木等所谓能够使人长生不死的树木。所以《山海经》这部书在战国时代已经存在是没有疑问的。不过，当时也许还没有这个名字。

《山海经》的著作年代可以早至西周时代吗？只有极少学者持此种观点。小川琢治引述拉克倍理 1894 年出版的《中国文明西源论》中对于《山海经》的论述：《五藏山经》当是商代山岳记事。《海外》、《海内》两经是根据周代荒唐地理图而作，刘向将它们附录于《山经》之后。刘歆校书，加进《大荒经》和《海内经》。② 蒙文通在《略论〈山海经〉的写作时代及其产生地域》中说：《大荒经》、《海内经》作于西周前期，《海内四经》作于西周中期。《海内四经》作于西周中期，而《五藏山经》和《海外四经》作于春秋战国之

---

① 吕子方《读〈山海经〉杂记》论证甚详，此处不赘。见《中国科学技术史论文集》，四川人民出版社，1984 年。

② 小川琢治：《山海经考》，见江侠庵编译，《先秦经籍考》下册，商务印书馆，1933 年，第 9 页。

交。另外，张步天主张“《五藏山经》底本周王官书说”。

笔者倾向于承认《山海经》成书于春秋以前的西周中后期，不过当时《山经》、《海经》与《荒经》可能是各自单行，没有合并。《山经》底本成于周代，张步天有论。笔者补充一个论据，说明《荒经》也成于周代：源于商代人的日常生活知识的四方风神名，东为析，南为因（或迟），西为彝，北为𠘧。这种观念在西周初年成书的《尚书·尧典》中还有保存，东为析，南为因，西为夷，北为隩。后来周人完全放弃了这种四方风或四方风神的观念，春秋战国时代的著作没有任何四方风神的记录，结果导致汉儒在解释《尧典》中的相关概念时穿凿附会。但是，《荒经》保存了四方风名与风神名①，因此，《荒经》应该和《尧典》成书时代相差不太远。另外，帝俊是商人崇拜的天神，周代商而立，自然抛弃了商人的上帝观念。所以，春秋以后古籍都不提帝俊。而《山海经》保存了大量的帝俊神话。因此，《山海经》应该在周人放弃四方风和四方风神概念、抛弃帝俊神话之前——即春秋战国以前已经成书。至于其中包含某些较晚时期的因素，当是流传中掺进去的。正如颜之推在回答友人问《山海经》中何以出现汉代郡名时所说：“皆后人所羼，非本文也。”②

有学者认为其中后代内容太多，一句“后人羼入”恐不足以解释。其实，《四库提要辨证》对此的解释非常充分：

> 余尝以为秦、汉以前人纯朴，故于官制地理，多用当时之名，以期合乎实用。……颜氏云“后人羼入”，余谓非有意羼入也，直是读古人书时，有所题识，如今人之批书眉。传抄者以其有所发明，遂从而抄入之，不问何人之笔耳。……凡古书有后人续入者，以历史地理书为多，议论文则少见，盖实用与空论之别耳。③

《山海经》是远古地理书，在流传过程中出现相当数量的后代羼入内容是正常的。

---

① 关于卜辞、《尧典》和《大荒经》中四方风和四方风神的分析引自胡厚宣《释殷代求年于四方和四方风的郊祀》，《复旦学报》（人文科学），1956年第1期。

② 《颜氏家训·书证篇》，《四部备要》本。

③ 余嘉锡：《四库提要辨证》，中华书局，1980年，第1121页。

不过，若说《山海经》在西周中后期已经成书，面临的最大问题是缺乏同时代的资料证明。因为，按照古史辨派的标准，无人提及，可能就意味着书不存在。这种运用所谓的“默证”来进行史实判断的理论危险性早已被批判，现代学者也承认《山海经》的主体部分在战国时代已经存在。但是，战国以前文献的确没有提到《山海经》，或者《山经》、《海经》或《荒经》等书名，这是历代学者否定《山海经》创作于比战国更早时代的主要根据。能不能因此否定《山海经》成书于西周时期，关键的问题在于如何解释当时无人提及此书的原因。为什么当时无人提及它？是因为当时没有此书，还是当时知道此书的人太少而丧失了被记录的机会？《山海经》在战国以前被文士们忽略、遗忘，是一个值得研究的问题。

笔者以为，《山海经》是远古时代极其重要的官方文献。作为一种地理性书籍，《山海经》是远古时代的一部大书。清代郝懿行统计此书总共30825字，其中《山经》21265字，《海经》9560字。[①] 比全文仅1200字的《禹贡》长得多，内容也丰富得多，应该算一部巨著。在战国以前，《山海经》这样一部地理性质的巨著的编纂应该是一件大事，私人恐难以完成。叶舒宪认为先秦时代个人著述无法达到《山海经》的渊博性和严整性，“从某种意义上说，敢于并能够做出这种叙述的只有社会权力的代言者。……它（指《山海经》）的成书有一定的官方背景”[②]。

1957年，孙文青首次提出《山海经》是中国第一部地理普查资料书。[③] 常征根据《中山经》193座13组山之中11组在周王的王畿附近，以之为“中山经”正符合周人所谓“天下之中”，所以《山海经》是“周朝官府所收藏的地理档案。”[④]对此，张步天也提出“《五藏山经》底本周王官书说”[⑤]。他认为：《五藏山经》的早期底本是西周时代全国性的调查记录，此后不断修订。

---

① 吴任臣《山海经广注》统计经文为39019字。可能与郝懿行所依据版本不同，或统计方法有差别。

② 叶舒宪、萧兵、郑在书：《山海经的文化寻踪》，湖北人民出版社，2004年，第46页。

③ 孙文青：《山海经时代的社会性质初探》，《光明日报》1958年8月15日。但他把“普查”时间推定为4000年以前的原始社会，很少有人支持。

④ 常征：《山海经管窥》，河北大学出版社，1991年，第31页。

⑤ 张步天：《〈山海经〉研究史初论》，《益阳师专学报》1998年第2期。

平王东迁，王室衰微，但直到春秋早期，周天子仍有一定权威，估计这种调查记录尚在延续，所以《中山经》记载洛邑附近比较详细。该底本大约在春秋战国之交形成后世之《山海经》。《五藏山经》是"中国上古时代以山岳山系为纲目的地理民俗博物志"；而《海经》则是"当时海荒地区的闻见录"，它可能来自私家之手。此说强调的是《山海经》的纪实方面。笔者觉得西周时代是否进行过全国性的实地调查目前尚无充分证明。不过，从《周官》的相关记载来看，当时政府对于全国地理情况是有所掌握的。那么，至少应该进行过全国地理资料（包括实地的、文献的和口头传说的各种资料）的搜集整理活动。《山海经》应该是这种整理活动的结果。

既然《山海经》是国家地理档案，是"全国性的调查记录"，那么其重要性是不言而喻的。可是为什么当时无人提及？

笔者认为可以从两个方面来看。

第一，地理资源是国家重要机密，不容外人染指。古代国家对于地理资源非常重视，《五藏山经》的结尾处以大禹的口气总结全书的价值说：

> 天下名山，经五千三百七十山，六万四千五十六里，居地也。……天地之东西二万八千里，南北二万六千里，出水之山者八千里，受水者八千里，出铜之山四百六十七，出铁之山三千六百九十，此天地之所分壤树谷也，戈矛之所发也，刀铩[①]之所起也。能者有余，拙者不足。封于太山，禅于梁父，七十二家。得失之数，皆在此内，是谓国用。

这段话充分说明了《五藏山经》所做记录的政治意义。地理空间和物产资源是建国的基础，是百姓生活的根据，又是战争发生的根源，货币铸造的原料。有能力者拥有的资源绰绰有余，无能力者资源短缺。国家的得失兴衰，无不仰仗于它所拥有的地理资源。由此可见，《山海经》作者的写作目的极其鲜明，就是要使国家了解这一切，掌握这一切。

古代国家对于地理资源的实际控制与上述观点完全一致。山川、海洋资源在古代长期由国家专控，即所谓"山海之禁"。主要是控制山区的矿藏——铜、铁之类，和海水煮盐。前者是武器和铸币的原料，后者是赋税重

---

① "铩"，袁珂认为当为"币"。见《山海经校注》，巴蜀书社，1993 年，第 221 页。

要来源，都直接关系到国家兴衰。《逸周书》云："古者诸侯不过百里，山、海不以封。"诸侯国的规模控制在百里以下，同时其中的山、海还不属于诸侯。为的是防止诸侯控制山海资源，萌发造反之心。《五藏山经》记录各种矿产资源非常之多，仅金属就有金、黄金、赤金、白金、铜、金铜、赤铜、银、赤银、赤锡、金锡、铁等等，其中"多铁"的地方约37处[①]，"多铜"的地方约25处，"多金"（其中大多都应该是铜[②]）的地方约140处，"多玉"的地方约214处。这一切显示出《山经》的作者，或编辑者十分重视矿产资源。《五藏山经》中记录山区物产的先后顺序也值得注意，它对每一山的介绍中一般都是先介绍矿产，金、玉、铜、铁、锡等，然后才涉及草木、动物等。这些矿产对于当时的普通民众并没有特别意义，对于国家则意义重大。先列矿产、后列草木动物，这应该是按照其对于国家的重要性的顺序排列的。同时，《五藏山经》又记录全国山脉分布，河流走向，关系到各地之交通（至于其精确度是另外的问题，古人对于精度的需求不像现代人那么高），也具有军事意义。《周礼·夏官》中有专门官员："司险掌九州之图，以周知其山林川泽之阻，而达其道路。"[③]另外，《五藏山经》中记载的怪物，往往有关于战争、丰歉等的征兆。《周礼》中的"山师"、"川师"通过了解和控制这些信息来实现对于权力的控制。正是由于《五藏山经》记录了全国重要的自然和人文资源，所以，它属于国家重要材料，甚至可以说是机密，当然不能让一般人随便知悉。私人著作引述它更是不太可能。

《山海经》内容的重要性还可以从《周官》的政治制度看出一二。《周官》的年代有争议。按照钱穆的考证，《周官》为战国晚年书。[④] 其内容反映

---

① 学界否定《山经》成书于战国以前的最主要证据是其中出铁之山太多，而根据目前考古资料，铁器在春秋时代不多见，而其普遍使用则在战国中期以后。如袁珂《〈山海经〉写作时地及篇目考》，见《中华文史论丛》第七辑，第163—165页。此说不确。笔者认为：第一，当时所谓探矿术实际是不准确的，其数字不能完全反映当时实际铁矿数字。第二，矿山发现之后还要经过开采、冶炼、铸造等技术过程才能进入使用，所以铁矿的记录比铁器普遍使用要早。第三，考古学发现本身具有局限性。考古少见者不一定少，未见者更不一定就不存在。所以，不能简单根据《山经》所记铁矿多就否定它出于战国以前。

② 伊藤清司也认为："包括赤金在内的金一般应理解为铜。"见《中国古代文化与日本》，张正军译，云南大学出版社，1997年，第425页。郭璞注以赤金为铜，白金为银。

③ 《十三经注疏》本，中华书局，1980年，第844页。

④ 钱穆：《两汉经今古文平议·周官著作时代考》，商务印书馆，2001年，第462页。

了周代社会的一些方面。《周官》中有各种掌管地理资料,以便利用其中资源开展工作的官职。例如:

> 《天官》云:"司书掌邦之六典……邦中之版,土地之图。"①
>
> 《地官》云:"大司徒之职,掌建邦之土地之图,与其人民之数,以佐王安扰邦国。以天下土地之图,周知九州之地域广轮之数,辨其山林、川泽、丘陵、坟衍、原隰之名物,而辨其邦国都鄙之数……"②
>
> 《地官》又云:"遂人掌邦之野,以土地之图经田野,造县鄙形体之法。"③"土训掌道地图,以诏地事,道地慝,以辨地物……"④
>
> 《夏官》云:"司险掌九州之图,以周知其山林川泽之阻,而达其道路。"⑤
>
> 《夏官》又云:"职方氏掌天下之图,以掌天下之地,辨其邦国都鄙,四夷八蛮七闽九貉五戎六狄之人民与其财用,九谷六畜之数要,周知其利害。"⑥

地图以及其中标记的各种资源成为多个政府职能部门掌握的必备信息,可以看出《周官》的作者是多么重视地理知识。而且,这种资料的使用范围还分成不同的等级,司书只掌握本邦国的"邦中之图",司险才"掌九州之图",只有大司徒和职方氏才"掌天下之图",其内容也最为全面。由此可知,这套等级制可能属于机密等级,高级官员才能掌握更加全面的地图。因此,不会让普通人接触这些地理资料,尤其是其中大司徒和职方氏所掌握的"天下"一级的地理资料。仔细体味职方氏所掌握的材料,它与《山海经》全书所写内容具有某种一致性。既有国内的,也有国外的。既有自然知识,又有人文知识。这就暗示了与《山海经》同类型的图书的重要性。

第二,从《五藏山经》中系统的山神崇拜和祭祀山神仪式看,它也是国家宗教权力的一部分,普通人不能插足。

---

① 《十三经注疏》本,中华书局,1980 年,第 682 页。
② 同上书,第 702 页。
③ 同上书,第 740 页。
④ 同上书,第 747 页。
⑤ 同上书,第 844 页。
⑥ 同上书,第 861 页。

古代全国性的山川祭祀活动由天子掌握。《礼记·祭法》云:"山林川谷丘陵能出云,为风雨,见怪物,皆曰神。有天下者祭百神,诸侯在其地则祭之,亡其地则不祭。"①《礼记·王制》又云:"天子祭天下名山大川,五岳视三公,四渎视诸侯。诸侯祭名山大川之在其地者。"②则祭祀山川之神固为国家祀典之重要组成部分,天子祭祀全国所有山川,诸侯只能祭祀自己辖区内的山川。《山海经》东、南、西、北、中各山的山神具有相当系统化的外形。《南山经》中的山神的形状分别是"鸟身而龙首"、"龙身而鸟首"以及"龙身而人面",都有超现实的龙的部分形体,它们之间相当一致。《西山经》中的山神则分别是"人面马身"、"人面牛身"、"羊身人面",都是用人和常规家畜的一部分彼此组合而成,它们之间也存在一致性。《北山经》中的各位山神情况稍微复杂,有"人面蛇身"、"蛇身人面"的,也有"马身人面"、"彘身而载玉"、"彘身而八足蛇尾",基本采用兽身人面的造型。《东山经》中的山神形状分别是"人身龙首"、"兽身人面载觡"、"人身而羊角",多数采用人身兽面,与《北山经》的神相反。《中山经》中的山神形态则是"人面鸟身"、"人面兽身"、"状如人而二首"、"人面而三首"等等。《五藏山经》中各位山神的形状基本上都是采用人、鸟、兽、龙四者进行组合的结果。这些位于不同地区的神灵彼此相近,不可能是来自不同地区的地方宗教、民间宗教的神灵,而应该是同属于一种宗教体系,这和前文所言天子对全国山川的祭祀权力是一致的。考察对于这些山神的祭祀方式,也发现它们具有一致性,显然是国家的系统的祭典的模样。

当时人相信矿产资源等都是山川神灵所赐,人们必须十分虔诚地祭祀山神才能得到矿产资源③。从国家控制宗教祭祀权的角度看,《山海经》在远古时代也不可能让普通人接触。

在这种条件下,即便是一般王官也不能任意得到全国,乃至全天下的类似《山海经》一类的地理资料与宗教资料,外人更不可能。所以,《山海经》在战国以前很难出现在其他著作中。

---

① 《十三经注疏》本,中华书局,1980年,第1588页。

② 同上书,第1336页。

③ 〔日〕伊藤清司:《中国古代文化与日本》,张正军译,云南大学出版社,1997年,第423页。

春秋战国时代，周天子的权威彻底丧失，中国的战乱分裂局面持续了大约五百年。周代王官之学流散了，《山海经》大约也随之流入某些诸侯国。各诸侯国需要了解和掌握本国内部和他国的各种资源，当然包括本国和他国的地理知识。举凡山川原野，道路交通、物产人文等。这是战国时代《楚辞》、《吕氏春秋》等书的身份高贵的作者们能够接触《山海经》，并引用《山海经》内容的机会。根据《史记·屈原贾生列传》，屈原曾担任左徒。褚斌杰先生考证：左徒在楚国是兼掌内政、外交的重要官员。① 所以，屈原创作《离骚》、《天问》、《远游》得以引用《山海经》内容。公元前256年，秦相国吕不韦发兵灭东周，自然有机会得到周天子所藏的所有"图书"资料，即地图与相关书籍，其中应该包括《山海经》。吕不韦组织编写的《吕氏春秋》能够大量引用《山海经》内容是顺理成章的。

但是，普通士人依然不能见到《山海经》。因为，地理资料是各国的高级机密，绝对不允许外人插手，尤其不允许敌对国插手。《管子·地数》中，管子答桓公问天财地用，云：

> 山上有赭者其下有铁，上有铅者其下有银。一曰"上有铅者其下有鉒银，上有丹沙者其下有鉒金，上有慈石者其下有铜金"。此山之见荣者也。苟山之见其荣者，谨封而为禁。有动封山者，罪死而不赦。……此天财地利之所在也。②

伯高答黄帝"欲陶天下而以为一家"之方法时，不仅仅是用政治手段封山禁山，而且加上宗教手段。其文云：

> 上有丹砂者下有黄金，上有慈石者下有铜金，上有陵石者下有铅、锡、赤铜，上有赭石者下有铁，此山之见荣者也。苟山之见其荣者，君谨封而祭之。距封十里而为一坛，是则使乘者下行，行者趋。若犯令者，罪死不赦。③

其下文举蚩尤获得葛卢之山、雍狐之山的"金"（铜）以后造成的战乱为例，

---

① 褚斌杰：《楚辞要论》，北京大学出版社，2003年，第14页。
② 周翰光、朱幼文、戴洪才：《管子直解》，复旦大学出版社，2000年，第511页。
③ 同上书，第506页。

说明君主垄断矿产——实际就是战略物资——的必要性。这段话揭示了山岭祭祀的政治目的就是通过设立祭坛禁止他人获得矿山资源发动叛乱。它表达了《管子》作者对于地理知识及其代表的国家资源的极端重视。

正是出于现实需要,各国也极力刺探对手情况。荆轲刺秦王,就是用燕国督亢之地图作为诱饵。这时的封山祭祀,也与控制矿山这样的理性思考关联起来。原来的宗教祭山活动,现在成了现实政治活动。所以,在战国时代那样的政治局面下,任何全国性质的地理知识自然也会遭到控制。出于政治目的,控制《山海经》的流行也是自然而然的。顾颉刚在《禹贡(全文注释)》中认为:"《禹贡》的著作时代正是《山海经》风行的时代",即战国后期。但他对自己假设的《山海经》曾经"风行"没有提出任何证据。所以,王成祖批评此说"显然是一种主观设想"[①]。笔者认为:相对于春秋以前的《山海经》完全封闭于周天子那里,而战国时代的《山海经》已经散布于各诸侯国,那么未尝不可以说:《山海经》的流传范围大了。但是,还没有到风行的地步。诸侯国的执政者也不希望它从自己手里再流传出去。

根据以上所述,先秦时代无人提及《山海经》之名的主要原因可能在于它的流传受到政府限制,不能归因于尚未成书。

秦国于公元前 256 年灭东周,后来又统一全国,如愿以偿获得了"天下之图"以及相关资料。等到刘邦攻入咸阳,这些资料自然落入汉军手中。《汉书·萧何传》云:"沛公(刘邦)至咸阳……何独先入收秦丞相御史律令图书藏之。沛公俱知天下阨塞,户口多少,强弱处,民所疾苦者,以何得秦图书也。"这里的"图书"就是地图和相关的书籍。《隋书·经籍志》沿袭此说,并有所增益:萧何"得秦图书,故知天下要害。后又得《山海经》"。那么,此时的《山海经》应该仍然是满足政治需要的重要著作,只是一般人无法得到这一"中秘书"而已。西汉政府对于各种"中秘书"(包括《山海经》)都是严格限制其流布的。《汉书叙传》说:汉成帝时,"斿(班斿)与刘向校秘书,以选受诏进读群书。上器其能,赐以秘书之副。时书不布,至东平思王以叔父求太史公诸子书,大将军白不许"。根据颜师古注,当时的秘书根本不许传布,连东平王的看书请求都被拒绝。那么,班斿得到秘书的副本,实在是荣

① 王成祖:《中国地理学史(先秦至明代)》,商务印书馆,1988 年,第 17 页。

幸之至。据《汉书·百官公卿表》,泄露"中秘书"甚至是一种罪行:"蒲侯苏昌为太常,坐籍霍山书,泄秘书免。"

综上所述,由于地理学知识的战略意义,描写全国乃至天下地理的《山海经》在汉代以前可能一直垄断于中央政府。汉代才逐步放松对其流传范围的控制。这使得当时已经出现的这部书难以为普通世人所知,更难在著述中引用。所以,即使无人引述《山海经》书名,也不能否定它在春秋战国以前的西周时代已经成书。

二、作者问题

《山海经》作者不明。古代学者针对《山海经》作者问题有多种说法,例如"大禹说"(王充)、"益说"(刘歆)和"夷坚说"(陈逢衡)等。这些都是传说,都把《山海经》的写作归因于大禹治水。虽然事出有因,但作为事实都是不可靠的。正如唐代陆淳《春秋啖赵集传纂例·三传得失议第二》引其师啖助的话所说:"啖子曰:古之解说,悉是口传。自汉以来乃为章句。如《本草》,皆后汉时郡国而题以神农。《山海经》广说殷时,而云夏禹所记。自余书籍,比比甚多。是知三传之义,本皆口传。后之学者乃著竹帛,而以祖师之目题之。"[①]

《汉书·艺文志》把《山海经》归入数术略形法家,但是不提作者。只在数术略小序云:"数术者,皆明堂、羲和、史卜之职也。史官之废久矣,其书既不能具,虽有其书而无其人。"顾实解释说:"此明数术之学,出于古史,则今之江湖医卜星相之流,皆其苗裔也。然其授受,比诸古史世传,则又迥异也。"[②]按照班固的说法,《山海经》一类的知识大致是出于史卜之官。

现代学者提出了各种推测,前文已述,此不赘言。

笔者依据前文所引用的《周礼》资料,推测《山经》、《海经》和《荒经》的作者可能是周王室的一批负责掌管自然资源、人口资源、天下交通和域外国族的官员,如司书、大司徒、遂人、司险、土训和职方氏等。其中"掌天下之图,以掌天下之地,辨其邦国都鄙,四夷八蛮七闽九貉五戎六狄之人民与其

① 陆淳:《春秋啖赵集传纂例》,《丛书集成初编》本,中华书局,1985年,第3页。

② 顾实:《汉书艺文志讲疏》,商务印书馆,1949年第4版,第244页。

财用，九谷六畜之数要，周知其利害”的职方氏可能同时掌握着《山经》、《海经》和《荒经》。

《山海经》作者不明，其原因可能有两个方面。首先，按照余嘉锡《古书通例》卷一的说法：“周秦古书，皆不题撰人。俗本有题者，盖后人所妄增。”我国最著名的各种上古典籍都没有实实在在的作者，《周易》、《尚书》、《诗经》、《周礼》、《仪礼》均如此。由于《山海经》的特殊性质，它不可能是个人著作，因此就更不会直接留下作者姓名。其次，由于年代久远，资料阙如，后人无法从历史上那些相关的人员中去探索具体的作者。

作者的缺席，是《山海经》为人们留下的另外一个巨大的阐释空间。历代学者根据自己所处时代的社会思潮和学术原则对于《山海经》的作者问题做出了各自不同的解释。这也为我们今天探讨学术史留下了丰富材料。

第二章　汉代社会与经学视野下的《山海经》

第一节　大一统帝国对于地理学知识的空前需求与《山海经》

一、汉初《山海经》流传范围的扩大

刘邦灭秦以后，萧何得到了秦宫保存的“天下图书”，由此掌握了全国各种资源的基本信息，为未来的汉帝国的稳固和发展立下了第一功。按照《隋书·经籍志》的说法，萧何还得到了《山海经》。于是，《山海经》这部似乎早已经被遗忘的著作，重新受到汉代人的关注。

汉代初年为了休养生息，国家开放了山海之禁。各地诸侯和大户纷纷即山铸钱，《史记·平准书》记载：“……吴，诸侯也，以即山铸钱，富埒天子，其后卒以叛逆。邓通，大夫也，以铸钱财过王者。故，吴、邓氏钱布天下，而铸钱之禁生焉。”在这新的“铸钱之禁”全面实行以前的那个开放过程中，人们对于《山海经》一类的包含地理知识的书籍产生很大需要，中央政府大概也没有像以前那样严格控制此类著作。这为《山海经》向地方诸侯的流传提供了一个契机。以淮南王刘安为核心的文士集团创作的《淮南子》大量引用《山海经》，在《地形训》、《本经训》、《齐俗训》、《氾论训》、《人间训》、《修务训》、《时则训》中都有许多与《山海经》相互一致的内容。以《地形训》为例，本篇全面叙述大地面貌，从大地总括，到具体的昆仑山、黄河等等，都与《山经》相关内容极其相似。而且其中介绍的海外三十六国居民的

神奇怪异的特征，也是直接来自《海外四经》。[①] 可见，《淮南子》创作班子的人是非常熟悉《山海经》的，淮南王府中应该存有《山经》和《海经》。或许当时《山经》和《海经》已经是合编本，因资料不足，暂且存疑。东汉王充《论衡·说日篇》认为刘安见过《山海经》："淮南见《山海经》，则虚言真人烛十日，妄记尧时十日并出。"[②]不过，刘安不是用《山海经》去了解"天下要害"，不是为了在实际生活中应用《山海经》，而是用来构造他们的世界观体系，用来创作《淮南子》。这样，《山海经》的地理学缺陷就得以回避，并较好地发挥了它在基本世界观方面的价值，最终在《淮南子》中留下了不可磨灭的影响。

二、社会实践证实《山海经》存在虚构内容

随着国力提高，西汉王朝逐步成为中国历史上少有的积极进取，开疆扩土，雄视四夷的大一统王朝。随着政治经济的发展，出于统治国家和经营四方边疆的需要，汉代人对于实用的自然地理和人文地理知识逐渐产生越来越大的需求。王充《论衡·别通篇》云："殷、周之地，极五千里，勤能牧之。汉氏廓土，牧万里之外，要荒之地，褒衣博带。夫德不优者不能怀远，才不大者不能博览。"[③]汉代国土极其辽阔，历史积累的关于远方地区的地理知识完全不够用了。

开拓西域，必须了解当地情况，山川地理，人文习俗。而当时人的域外地理知识大约只有《山海经》、《禹本纪》可以依靠。但是，《山海经》的地理记录远远没有达到后来地理学的真实程度，其域外部分自然更加虚无缥缈。这当然会使得一切试图依据它的人们大失所望。张骞"凿空"西域过程中，是否使用过《山海经》，史无明载。不过，按照司马迁《史记·大宛列传》的记载，当时的汉使曾经寻找黄河之源，并试图寻找《禹本纪》、《山海经》等书记述的作为黄河源头的所谓"昆仑"。结果，他们确定的黄河源头并非神圣

---

① 徐旭生《中国古史的传说时代·读〈山海经〉札记》云："《淮南子·地形训》所记'海外三十六国'，当本于《海外经》。其西方比《海外西经》多一夭民，当系经脱简。"毕沅认为《淮南子》引述的是汉代《山海经图》，待下文考证。

② 《论衡》，上海人民出版社，1974 年，第 177 页。

③ 《论衡·别通篇》，上海人民出版社，1974 年，第 208 页。

的昆仑，而是位于于阗（即现在的和田）的南山："而汉使穷河源，河源出于阗，其山多玉石，采来，天子（汉武帝）案古图书，名河所出山曰昆仑云。"[①]汉武帝命名的昆仑当然不是《禹本纪》、《山海经》等书记述的昆仑，所以，司马迁说："自张骞使大夏之后，穷河源，恶睹所谓昆仑者乎？"以张骞为代表的汉使们的实地考察，证实了《山海经》中存在虚构不实的成分。当然，今天看来，他们的考察结论也存在不准确之处。但是，当时人只能根据自己的现有知识加以判断。无论如何，汉朝人对《山海经》的地理记载不再深信不疑了。

三、《史记》第一次出现《山海经》书名考

汉使们的发现引发的后果是严重的。司马迁说："故言九州山川，《尚书》近之矣；至《禹本纪》、《山海经》[②]所有怪物，余不敢言之也。"这是史料中第一次出现《山海经》的名字。

不过，陆侃如对此有怀疑。他的根据是《汉书·张骞传赞》、《后汉书·西南国论》、《论衡·谈天篇》、《史通释》所引《史记》这段话都作"《山经》"，而非"《山海经》"。所以，陆侃如的结论是"……《史记》原文并无'海'字，乃后代妄人所增……"[③]倘若果真如此，那么我们当然可以否定《史记》首次提及《山海经》书名。但是，我核实陆侃如所使用的材料，发现都存在可疑之处。

第一，班固《汉书·张骞传》引述此段文字为："故言九州山川，《尚书》近之矣；至《禹本纪》、《山经》所有，放哉！"虽然大致跟《史记》原文近似，但是，还是有差异，不是原封不动的转引，而是缩写。因此，这里的"山经"二字是不是班固转引过程中缩写了原来的"山海经"三字，不能确定。这不是

---

① 《史记·大宛列传》，中华书局，1982年，第3173页。

② 有的学者认为《大宛传》是后人补写。马叙伦《列子伪书考》云："……《大宛传》，司马贞谓褚少孙所补。近人崔适谓后人直录《汉书·张骞李广利传》。则《山海经》云云，亦非司马迁笔矣。"见《百年学术——北京大学中文系名家文存》，北京大学出版社，2008年，第77页。本书采用学界一般意见。

③ 陆侃如：《〈山海经〉考证》，《中国文学季刊》1929年第1卷第1期，第16页。此前一年，他在《论〈山海经〉的写作时代》对此有简要说明，见《新月》1928年第1卷第5号，第3页。

确定无疑的证据。

第二，陆侃如所引《后汉书》材料为："（汉）开四方之境，款殊俗之附……著自《山经》、《水志》者，亦略及焉。"这根本不是转引《史记》的文字，只是和后来其他书一样单独提及《山经》而已。[①] 因此，它跟《史记》原文中是否有"《山海经》"无关。

第三，王充《论衡・谈天篇》四次提到《山经》或《山海》，陆侃如所引只是其中之一。《论衡》原文如下：

1. "案禹之《山经》、淮南之《地形》，以察邹子之书，虚妄之言也。"

2. "太史公曰：……故言九州山川，《尚书》近之矣。至《禹本纪》、《山经》所有怪物，余不敢言也。"

3. "案太史公言，《山经》、《禹纪》，虚妄之言。"

4. "夫如是，邹衍之言未可非，《禹纪》、《山海》[②]、淮南《地形》未可信也。"[③]

其中第一条材料也是单独谈《山经》，跟《史记》是否有"山海经"三字无关，可以不论。第二条材料是陆侃如引用的。表面看来最为可靠，跟《史记》原文只少了一个"之"字。似乎据此可以怀疑《史记》原文究竟是"山经"还是"山海经"。但是，其证据力不够。作为个人著述，《论衡》文字的可靠度是不及《史记》的。王充《论衡・自序》说："家贫无书，乃游洛阳市肆，阅所卖书，一见辄能诵忆，遂通众流百家之言。"那么，他写作《论衡》时引用《史记》可能是依靠记忆的，其可靠度有限。这里还有一条反证：《论衡》向来没有好底本，各本颇有差异。《四库全书》本《论衡》这段话就是"山海经"。而《史记》各本均为"山海经"。这更加证明《论衡》里的引文不足以否定《史记》的相关文字。第三条材料不是完整引文，证据力不及第二条材料。第四条材料分别提到《禹纪》、《山海》和《淮南・地形》。这里的"禹纪"二字

---

① 这方面的例证，陆侃如引用很多。这些材料只能证明《山经》可以独立于《海经》之外，不能证明《史记》中没有"山海经"。

② 《山海》：黄晖认为"海"是"经"字之讹。但杨宝忠根据《论衡・别通》提到"《山海》不造"而断定此处《山经》、《山海》皆指《山海经》。"海"字或不误。见《论衡校笺》，河北教育出版社，1999 年，第 356 页。

③ 杨宝忠：《论衡校笺》，河北教育出版社，1999 年，第 351 页。

的位置相当于第二条材料中的《禹本纪》,"山海"二字相当于第二条材料中的《山经》——《史记》原文里的《山海经》。这条材料直接否定了第二条材料,可以作为《史记》原文就是《山海经》的证据。通过以上辨析,《论衡》中的四条材料或者跟《史记》无关,或者自相矛盾,无法证明《史记》中是否有"山海经"三字。陆侃如所用的《论衡》底本可能类似《汉魏丛书》本,上述四处都作"山经",没有见到其他版本。

第四,吴任臣《山海经广注》引郭延年《史通释》云:"《山经》,太史公已不敢言。尤袤定为秦书,疑信者半。"这段文字的前半部分只是转述司马迁的意思,未必完全准确。另外,后半部分关于尤袤的话则完全错误。我核查尤袤在刊刻《山海经传》所题之跋,原文:"《山海经》十八篇……其为先秦书不疑也。"[①]尤袤所定年代是先秦,不是秦。由此可见,郭延年的引文不可靠,缺乏证据力。陆侃如说自己没有见到尤袤自己的文章,只是转引。但是,他前文同时转引了吴任臣《山海经广注》的话:"《汉志》《山海经》十三篇,尤袤定为先秦之书,非禹及伯翳所作。"这话跟郭延年相矛盾,陆有忽略反面证据之嫌。

综上所述,陆侃如使用的材料或者与《史记》无关,或者证据力不足,并且存在忽略反面证据的嫌疑,因此,其结论不可靠。这种使用"他书所引"来纠正原书的做法本身就不是一个可靠的方法。按照无罪推定、疑罪从无的现代法学原则[②],我们目前应该坚持司马迁《史记》此处提到的书名是《山海经》。

至于有人在陆侃如基础上推论司马迁时代《山经》、《海经》尚未合编,则更嫌推测过甚。

四、《山海经》在汉代社会的继续使用

尽管司马迁首次提到《山海经》书名,但是他对《山海经》的评价显然是负面的。由于司马迁在中国史学领域的权威地位,他的这一负面看法几乎

---

① 见中华书局影印宋本《山海经传》。

② 张岩《审核古文〈尚书〉案》对此原则在古籍辨伪学中的适用性有详细说明。见该书第 286—298 页,中华书局,2006 年。

成为后世一切批评《山海经》者的口头禅。不过，司马迁并没有完全否定《山海经》，只是对其中虚构的"怪物"敬而远之，并通过比较而批评了《山海经》中的地理内容不如《尚书》的相关内容可靠。他并未否定其中"怪物"以外的其他内容。这是我们应该注意的。

目前，还没有发现关于汉代人用《山海经》探矿、采矿的任何资料，但是，根据《山海经》本身对于矿产的叙述，估计其效果不可能令人满意。

《山海经》对于国内部分山川的记述还是比较真实的，仍然具有一定的实用价值。汉代人在治理黄河时，多利用《禹贡》中关于黄河的知识。其实，也有使用《山海经》的。据《后汉书・王景传》，东汉永平十二年(69)，明帝准备修汴渠，特意召见王景。"问以理水形便。景陈其利害，应对敏给，帝善之。又以尝修浚仪，功业有成，乃赐景《山海经》、《河渠书》、《禹贡图》及钱帛衣物。"[①]汉明帝在此时将这些具有地理性质的书籍和图画赏给王景，显然是给他治水作为参考的。次年夏，王景疏通了从荥阳到千乘海口的河道，治河成功。由此可知，在汉人眼中，《山海经》是具有实用价值的。此事对于后代支持《山海经》地理价值的学者有较大影响。可是，由于史料没有直接写明王景是否直接利用了《山海经》来治河，也有人怀疑朝廷赐给王景的《山海经》是否真能起到帮助作用。笔者借助于现代历史地理学的成果来加以说明。现代历史地理学家谭其骧曾经有一篇绝妙的历史地理学论文——《〈山经〉河水下游及其支流考》[②]。《山经》本来没有直接描述黄河下游河道，但是，却描述了黄河下游的一系列支流。谭其骧通过研究《山经》所记录的黄河下游各个支流的入河口，把上述支流的所有入河口连点成线，从而考证出一条远古时代的黄河下游河道。这就证明了《山海经》所叙述水系的真实性，它在指导治河这个方面应该具有一定的实用价值。汉明帝赏赐给王景的《山海经》应该具有一定的实用价值。

综合本节所论，汉代社会对于实用地理知识的需要，部分地推动了《山海经》的流传，但是，实际应用的结果却暴露了《山海经》在科学性、准确性方面的欠缺。这是一个非常关键的变化，将引发《山海经》地理志性质的逐

---

① 《后汉书》，中华书局，1965 年，第 2465 页。

② 《中华文史论丛》第 7 辑，中华书局，1978 年。

步淡化。

汉代学术主流是儒家经学，汉人对于《山海经》的看法主要受到经学的影响。即便司马迁主要是从史学立场，而非经学立场作出了自己否定性的评价，但是其结论与儒家"子不语怪力乱神"①的经学立场暗合。所以，他的结论对于后来正统儒家经学反对《山海经》起了很大作用。

第二节 汉代经学和刘歆对《山海经》的校定与研究

与政治上的大一统帝国相适应，汉武帝实行"罢黜百家，独尊儒术"的政策，儒家经学逐步成为社会政治、文化建设和学术研究的主导力量。

中国先秦典籍经过秦火，损失严重。《史记·太史公自序》说："秦拨去古文，焚灭《诗》、《书》，故明堂石室，金匮玉版，图籍散乱。"汉朝建立之后，广收天下图书，古籍陆续复出。《汉书·艺文志》云："汉兴，改秦之败，大收篇籍，广开献书之路。迄孝武世，书缺简脱，礼坏乐崩，圣上喟然而称曰：'朕甚闵焉。'于是建藏书之策，置写书之官，下及诸子传说，皆充秘府。"到了西汉末年，这些书籍又有亡散，于是政府重新大规模收求各种古籍，并开始系统整理。《汉书·成帝纪》云："河平三年（前 26）秋八月，光禄大夫刘向校中秘书，谒者陈农使求遗书于天下。"此时，刘向之少子刘歆也受命"与父向领校秘书，讲六艺、传记、诸子、诗赋、数术、方技，无所不究"（《汉书·刘向传》）。刘向、刘歆父子系汉高祖同父少弟楚元王刘交之后，为汉室宗亲。两个人都是经学大家。刘向主要治《穀梁传》，后来撰写《洪范五行传论》，上奏皇帝。刘歆领五经，倡导古文经学，具有划时代的影响。

此次有史以来最大的校书活动的目的主要是为了政治教化，不过它通过图书整理、分类和学术源流探讨，形成了一套完整的以儒家经学价值观为中心的文化知识体系和学术体系。这次图书整理活动，也正式拉开了《山海经》学术史的序幕。

① 《论语》，《十三经注疏》本，中华书局，1980 年，第 2483 页。

一、《山海经》的校进过程

刘歆(约前53—23),字子骏,汉哀帝建平元年(前6)因避哀帝(刘欣)讳而改名刘秀,字颖叔。他起初随父亲刘向领校中秘图书。在刘向去世后,刘歆就"复领五经,卒父前业",独立执掌校书活动,完成父亲未竟之事业。刘向、刘歆父子领导的整个校书活动规模大,持续时间长,参与其事的学者甚多。《汉书·艺文志》云:汉成帝"诏光禄大夫刘向校经传、诸子、诗赋,步兵校尉任宏校兵书,太史令尹咸校数术"。这些人下面还有其他一些人协助,目前已知的还有刘歆、杜参、班斿、望等人。[①]

至于直接参加《山海经》校定的人,目前有两条材料。第一是刘秀(歆)《上〈山海经〉表》的说法:"侍中奉车都尉光禄大夫臣秀领校秘书言:校秘书太常属臣望所校《山海经》凡三十二篇,今定为一十八篇。"第二是幸存下来的当年校语。今本《山海经》第九、第十三卷末所署的"建平元年四月丙戌待诏太常属臣望校治,侍中光禄勋臣龚、侍中奉车都尉光禄大夫臣秀领主省"一语证明,他们是"臣秀"、"臣龚"和"臣望"。"臣秀"就是刘秀(歆)。我按照刘秀(歆)向刘姓皇帝上书时自称"臣秀"的惯例推测,"臣龚"即刘龚,"臣望"即刘望。而刘望是《山海经》的直接校定者。有一种说法认为"臣龚"是王龚,"臣望"是丁望[②],误。上述两条材料都谈到刘歆和刘望。但是,后一条材料又加了一个刘龚。两条材料之间略有抵牾。我估计,刘龚也是参加者,在校订稿中署了名。但是刘龚所做工作不多,因此刘歆在最后写《上〈山海经〉表》的时候,就忽略了他。

《山海经》完成校订的时间在此次校书活动中是比较晚的。由于《山海

---

① 据钱穆《两汉经学今古文平议》,商务印书馆,2001年,第43—44页。《隋书·经籍志》还提到太医监李柱国校方技。

② 南宋尤袤在《山海经传》的跋语中根据这段文字推测:"建平实汉哀帝年号。是岁,刘歆以欲应图谶始改名秀。而龚则王龚也。哀帝时朝臣有两名望者,一则丁望,一则蟜望。而此疑为丁望云。"这是错误的。第一,刘歆改名原因是避汉哀帝刘欣的名讳,不是为了图谶。第二,尤袤推论臣龚和臣望名字的方法不周延。因为现在已知的哀帝朝臣姓名只能来自史书,而史书不可能记录全部朝臣的名单,只能记录出现在大事中的臣子名单。所以,尤袤计算只有一个叫"龚"的人和两个叫"望"的人,是不可靠的。张春生《山海经研究》引用尤氏说法不当。

经》不属于儒家经典，其中大量的有关怪物的描述又和孔子“不语怪力乱神”的思想相违背，因此在经学家眼中，《山海经》的地位是不高的。除了淮南王及其门客这样的杂家之外的一般学者并不重视它。刘歆《上〈山海经〉表》称：东方朔、刘向分别根据《山海经》解答了异鸟和岩洞中出土的反缚盗械人，“朝士由是多奇《山海经》者，文学大儒皆读学，以为奇可以考祯祥变怪之物，见远国异人之谣俗”①。可见在刘向以前，文学大儒是不看重《山海经》的。所以，其校定活动完成得相当晚。刘向河平三年（前26）开始校书，绥和二年（前7）去世②。生前校书二十年，还没有做，或者还没有完成《山海经》的校定。③《山海经》的校定一直到汉哀帝建平元年（前6）才告完成。而此时已经接替刘向领校秘书的刘歆（刚刚改名为刘秀）按照父亲生前校书的惯例，撰写了关于《山海经》的“书录”④，随校定的《山海经》一同进呈皇帝，即署名为“刘秀”的《上〈山海经〉表》⑤。这次图书校定工作使《山海经》第一次进入学术研究领域，成为学术研究对象。

南宋薛季宣主张《山海经》的校订时间是王莽时代。其《浪语集》卷三十《叙〈山海经〉》云：“所谓臣秀，即刘歆也。歆以有新之朝更名，以应光武之谶。校雠之世，必当王氏时也。”⑥刘歆改名的原因本是避哀帝刘欣的讳，跟光武帝刘秀无关。再说，刘歆公元23年被杀，他不可能预测到光武帝刘秀在两年后登基。所以，薛季宣的说法根据不足。

根据《上〈山海经〉表》，这次校定工作的详细过程是：“侍中奉车都尉光禄大夫臣秀领校，秘书言校，秘书太常属臣望所校《山海经》凡三十二篇，今

---

① 袁珂：《山海经校注》，巴蜀书社，1996年，第540页。

② 另有刘向去世于绥和元年（前8），或建平元年（前6）两说。

③ 毕沅《山海经新校正·山海经古今本篇目考》认为刘向校订了《山经》和《海经》共十三篇，即班固《汉书·艺文志》所记录的十三篇本。毕沅的结论是从《艺文志》的篇数推理出来的，不可靠。详见下文。

④ 《隋书·经籍志》说，刘向在每一部书校定之后都撰写一篇书录，“论其指归，辨其讹谬，叙而奏之”。刘向手撰的书录多失传，清人姚振宗《师石山房丛书》辑录了9篇：《战国策书录》、《管子书录》、《晏子书录》、《列子书录》、《邓析子书录》、《孙卿书书录》、《韩非子书录》、《说苑书录》、《山海经书录》。但是，其中《山海经书录》实际即刘歆撰写之《上〈山海经〉表》，故刘向书录实际存8篇。

⑤ 全文见本书附录。

⑥ 四库本。参见《薛季宣集》，上海社会科学院出版社，2003年，第427页。

定为一十八篇。已定。"他们根据搜集到的三十二篇原文整理为十八篇。这个包括十八篇内容的定本《山海经》就是今传《山海经》的祖本。按照刘向《书录》中反映出来的整理儒经以外的诸子传记和其他图书的惯例[①]，这三十二篇可能是各种本子的总篇数，经过删除重复定为十八篇。今本《山海经》行文中常有"一曰"，显然是校订过程中刘歆依据其他本子所加的校语。

二、刘歆校定本篇目考

1. 古本三十二篇的问题

刘歆等人虽然为《山海经》定了各篇篇名，但是《上〈山海经〉表》没有详细说明校定本各篇的篇名目录及内容。所以，刘歆所谓的"三十二篇"、"十八篇"究竟如何，史无明载。而后代史志著录的《山海经》篇目往往彼此矛盾，这引起历代学者之间不少的争议，成为未来研究工作中的一个重要但又难以解决的问题。日本学者小川琢治《山海经考》曾经慨叹："以今之《山海经》，而欲考唐晋之古文已有困难。况欲推究两汉时之简册，岂非难中之尤难者乎？"[②]

毕沅《〈山海经〉新校正・山海经古今本篇目考》把《山经》中每一次山经都当做一篇，得二十六篇，加上《海外四经》、《海内四经》，得出总篇目数为三十四。[③] 所以，他认为《上〈山海经〉表》中的古本"三十二"是三十四之误。其他学者对于这个推测多表异义。就连赞赏他的篇目考证"最为精透"的小川琢治也认为这是大胆臆定。不过，袁珂却同意毕沅之说。他补充道："四"籀文写作上下两个"二"，刘歆表文中"四"可能也如此写法，因此而漫漶其一成为"二"。其说误。刘歆业已将《山海经》校订、隶定，其表断然不可能作籀文。

小川琢治认为：《五藏山经》各篇过长，在竹简时代将其中二十六篇（每

---

① 参看余嘉锡《古书通例》卷三《叙刘向之校雠编次》。

② 小川琢治：《山海经考》，见江侠庵编译《先秦经籍考》下册，商务印书馆，1933 年，第 4 页。

③ 毕沅《山海经新校正序》云"五藏山经三十四篇"是行文失误，按照他的分篇法，"五藏山经"只有 26 篇。

“次”山经为一篇）合并为十三篇便于流传。《海外四经》、《海内四经》因为有图也每篇析分为二，得十六篇。加上《海内东经》结尾处误入的《水经》三篇，共三十二篇。“此《山海经》凡三十二篇之细目，谅可得最简单之说明矣。”[①]事实上，小川的说法也存在问题。其各篇分合，没有任何版本证据。《水经》的误入也是在《隋书·经籍志》以后，根本不能用来证明刘歆校书所用的古本《山海经》。所以，现代学者一般认为刘歆所据之“《山海经》凡三十二篇”是各种版本的总篇数。张步天《刘歆〈山海经〉篇目之我见》[②]根据经文中大量的“一曰”、“一云”、“或曰”等关于异文的表述，认为是刘歆依据三十二篇古本相互校勘的结果，并且逐一分析各篇涉及的异文。张说可信。但是，他一些具体推论过程有可疑之处，至于他得出的三十二篇总数则是包括了《荒经》以下五篇的结论，不可从。

2. 今本十八卷与刘歆十八篇的关系

当今传世的《山海经》版本众多，但是，各个版本之间除了文字略有差异之外，在篇目方面没有区别，均为十八卷。出现如此一致的情况，这和南宋尤袤所刻《山海经传》有很大关系。

尤袤（1127—1194）《山海经传跋》宣称得到刘歆定本十八篇，与今本十八卷全同。王应麟（1223—1296）《小学绀珠》卷四据此推论刘歆本云：“《山海经》十八篇，南西北东中山经为五篇。海内、海外、大荒三经南西北东各一篇，海内经一篇。注云（以下为小字）：总十八篇。相传以为夏禹所记。汉志《山海经》十三篇。刘歆所校凡三十二篇，定为十八篇。”[③]不少现代学者也持此论。但是，笔者考证，尤、王二人所见十八篇实际是宋人重编，待本书第三章详论。所以，从今本十八卷直接推测刘歆定本十八篇有失稳妥[④]，也无法合理解释《汉书·艺文志》为何还有《山海经》十三篇之说。

---

① 小川琢治：《山海经考》，见江侠庵编译《先秦经籍考》下册，商务印书馆，1933 年，第 18 页。

② 载《益阳师专学报》1999 年第 2 期。

③ 见《景印文渊阁四库全书》，台湾商务印书馆，1986 年，第 948 册，第 475 页。王应麟《〈汉书·艺文志〉考证》卷十的观点与此近似，略。

④ 小川琢治《山海经考》总结：“凡离现行本而考察，是研究古本篇目之方法。盖在古书篇数之异同，必与内容有关系，所以据现行本之篇目，不能推论古本。”见《先秦经籍考》，第 18—19 页。

3.《汉书·艺文志》著录十三篇与刘歆十八篇的矛盾

班固《汉书·艺文志》沿袭刘歆的《七略》，二者涉及《山海经》篇目本来应该一致。但是《汉书·艺文志·数术略》中著录的《山海经》为十三篇，与刘歆《上〈山海经〉表》所称校定结果为“十八篇”不同。二者之间存在明显矛盾。

由于史料不全，对此矛盾，学术史上出现过各种推测。四库馆臣怀疑刘秀（歆）《上〈山海经〉表》是伪作。事实上，王充《论衡》和郭璞《注〈山海经〉叙》多次称引此表，所以这个怀疑不成立。[①] 毕沅把十三篇和十八篇的校定者分别归属于刘向和刘歆。现代甚至有人认为《汉书·艺文志》著录的十三篇《山海经》与今日《山海经》是同名异实的另一著作。吕思勉认为《汉书·艺文志》著录的《山海经》是“讲建设之书”，而今日《山海经》是“方士之记录”，二书偶然同名。[②] 吕思勉误解了形法家的含义，其说不可从。沈海波《〈山海经〉考》认为《汉书·艺文志》著录的是《海经》十三篇，不包括跟所谓“考祯祥”无关的《山经》五篇。这个理解是有误差的，因为《山经》记录了很多怪物都具有预兆的性质。

为了展示学术史发展，我们回溯最早系统探讨《山海经》篇目问题的毕沅的看法。毕沅认为《艺文志》中的十三篇，是汉代刘向所合，相当于现代的《山经》五篇，加上《海外四经》和《海内四经》八篇。“班固作《艺文志》，取之于《七略》，而无《大荒经》以下五篇也。”他推测是刘秀（歆）增加了《大荒经》以下五篇，成为十八篇。其根据是明代道藏本《山海经目录》的《海内经》之下有注文“此《海内经》及《大荒经》本皆进在外”[③]，说明是刘秀（歆）校进时所增，只是外在于刘向所校的《山海经》十三篇[④]。如果正确，这个说法可以弥合《艺文志》与《〈山海经〉表》的矛盾。但是，“进在外”三字颇不通顺，自我矛盾。笔者在国家图书馆核查南宋淳熙七年（1180）池阳郡斋尤

---

① 沈海波：《山海经考》，文汇出版社，2004 年，第 7 页。

② 吕思勉：《史学四种·历史研究法》，上海人民出版社，1981 年，第 65 页。

③ 毕沅认为可能是郭璞注文，误。笔者考证是尤袤，或尤袤所依据的所谓“定本”所加，目的是解释班固《艺文志》著录时遗失了《荒经》以下五篇，成为十三篇。见下文对于郭璞注本的考证。

④ 郭璞注，毕沅校：《山海经》，上海古籍出版社，1989 年影印，第 7 页。

衮刻本《山海经》为“皆逸在外”,“进”当为“逸”之形误。而且,刘向是否校过《山海经》并无证据;再者,班固为什么收刘向的旧校本而不收刘歆的新校本呢?

小川琢治认为刘秀(歆)并没有把《大荒经》和《海内经》一同校进。他引用日本版《山海经》(明版覆刻本)为“皆逸在外”,故认定这个注说明刘秀(歆)校定的本子未收《大荒经》和《海内经》。这一点,当今学者多赞同。但是,小川琢治认为古本只是《山经》十三篇(理由已见上文),《海外》、《海内》附合于全书之后,为了炫耀价值而仍然沿袭古代篇目,班固著录时仍然沿用十三篇旧目。这个说法缺乏证据。但是他的《山海经古本篇目表》根据尤袤跋语(即《〈山海经〉后序》)提及的宋代道藏本中《山经》十卷,加上《海外四经》、《海内四经》正好十八卷,推定了刘歆定本篇目[①]。其说有理,为袁行霈、袁珂二位先生所接受。日本学者高马三良认为班固十三篇是《海外四经》以下十三篇,《五藏山经》是附加在《山海经》之上的分册。[②] 此说是从今本十八卷直接推测,有欠妥当。

袁行霈先生受小川启发,根据张金吾《爱日精庐藏书续志》所引尤袤跋语(即《〈山海经〉后序》),怀疑宋道藏本“或即出自刘秀(歆)校本?”[③]按照宋代道藏本中《山经》十卷,加上《海外四经》、《海内四经》正好十八卷。袁珂也根据尤袤《〈山海经〉后序》记录的宋代道藏本《山经》分十卷推测:刘歆校订本十八篇是《山经》十篇,加《海外四经》、《海内四经》各四篇。而《艺文志》中的十三篇本《山海经》可能是成帝时代尹咸校定的,其中把《山经》合为五篇,故总十三篇。[④] 两位袁先生的假设,似乎可以基本化解《汉书·艺文志》中所谓“十三篇”和《上〈山海经〉表》中“十八篇”之间的矛盾。

但是,为了弥合与《艺文志》十三篇剩余的一个小矛盾——《艺文志》是

---

① 小川琢治:《山海经考》,见江侠庵编译《先秦经籍考》下册,商务印书馆,1933年,第24—26页。

② 伊藤清司:《中国古代文化与日本·〈山海经〉研究》,云南大学出版社,1997年,第462页。

③ 袁行霈:《〈山海经〉初探》,见上海古籍出版社《中华文史论丛》第3辑,第13页。又见《当代学者自选文库·袁行霈卷》,安徽教育出版社,1999年,第9页。

④ 袁珂:《〈山海经〉写作时地及篇目考》,见上海古籍出版社《中华文史论丛》第7辑,第169—171页。

据刘歆《七略》,可是为何与《上〈山海经〉表》自相抵牾呢？于是,袁行霈先生假设刘向的部下尹咸还有一个十三篇的校本。笔者认为:尹咸虽然分工校定数术略,但是,在刘向生前未必完成了全部数术略校书工作,说尹咸完成了十三篇本的《山海经》根据稍嫌不足。而且,如果尹咸已经完成,为什么刘歆要重新校定？袁珂则以为《山经》各篇篇幅差异大,成册与翻检不易,故有新的分篇法(即刘歆的《山经》十卷分篇法)。为了这么一件小事而大费周折地重新校订,理由根本不充足。刘向刚刚去世(前7),尸骨未寒,而接替父亲工作的刘歆就抛弃父亲领导下完成的《山海经》校定本,重新校定,这恐怕是太不符合情理了。另外,《艺文志》依据刘歆《七略》,为什么不用刘歆校定本,而用尹咸校定本？袁珂以为是刘歆未敢改正刘向留下的《山海经》旧本篇目数而误,其理由更不充分。若刘歆敢于否定旧校本,焉有不敢改旧篇目之理？这些问题显然难以解决。袁珂此说不可从。

总结历代学者关于《汉书·艺文志》和《上〈山海经〉表》之间篇目矛盾的各种解决方法,大致有三种。第一种,否定其中一个。四库馆臣怀疑《上〈山海经〉表》,而现代人怀疑《汉书·艺文志》著录的是同名它书,他们都是采用否定其中一个的方法。第二种,假设十三篇本和十八篇本是不同人所校定。或者刘向和刘歆;或者尹咸和刘歆。可是,两种方法都不能很好地解决问题。第三种,认为双方都对,是王莽末年开始的兵火导致了刘歆十八篇散亡成十三篇,被班固著录。① 这似乎合理,但是散亡的是哪一部分呢？为何没有留下痕迹？而且此说建立在刘歆校定本中包括《大荒四经》和《海内经》基础上,也是不能服人的。

既要合理,又要有证据,两者缺一不可。这是建立学术真理必须兼顾的两个方面,否则就会出现过多的无谓争论,于学术发展无益。

4. 刘歆十八篇本的真面目

笔者为小川琢治、袁行霈先生和袁珂关于刘歆校本十八篇的看法提供一些新论据。笔者发现,南宋学者薛季宣曾记录当时一种道藏本《山海经》的分卷情况。其《浪语集》卷三十《叙山海经》云:

---

① 张步天:《刘歆〈山海经〉篇目之我见》,《益阳师专学报》1999年第2期。

> 古《山海经》，刘歆所上书，十三篇。内别五山，外纪八海。郭璞注集厘十八卷。其十卷，《五山经》；八卷，六，《海外》；二，《海内》、《大荒经》也。《五山》、《海外经》，端有条绪。《海内》、《大荒经》，汗漫有不可通者。是书流传既少，今独《道藏》有之。①

薛季宣确定了宋代这个道藏本是郭璞注《山海经》十八卷，其中《五山经》十卷，《海外经》六卷，《海内经》、《大荒经》各一卷。他由此推论，《汉书·艺文志》著录的刘歆十三篇是"内别五山，外纪八海"，即《山经》五篇，《海经》八篇。此说正确。但是，薛季宣认为，郭璞注本改为十八卷，是不正确的。②

根据薛季宣、尤袤所言，宋代两种道藏本的《山经》部分都是十卷，但双方《海经》以下分篇不同。现存尤袤《山海经传》跋语其实涉及宋代流传的"十数种"版本。尤云："三十年所见无虑十数本。参校得失，于是稍无舛讹，可缮写。"其中重要者有三种版本，现抄录如下：

> 始，余得京都旧印本三卷，颇踈略。继得道藏本。《南山》、《东山经》各为一卷。《西山》、《北山》各分为上下两卷。《中山》为上中下三卷，别以《中山东、北》为一卷。《海外南》、《海外东、北》、《海内西、南》、《海内东、北》、《大荒东、南》、《大荒西》、《大荒北》、《海内经》总为十八卷。虽编简号为均一，而篇目错乱不齐。晚得刘歆所定书。其南西北东及中山，号《五藏经》，为五篇。其文最多。《海内》、《海外》、《大荒》三经，南西北东各一篇，并《海内经》一篇，亦总十八篇。多者十余简，少者三二简。虽若卷帙不均，而篇次整比最古。遂为定本。③

---

① 张良权点校本更名为《薛季宣集》，上海社会科学院出版社，2003 年，第 426 页。

② 薛季宣所见宋代道藏本《山海经》中《海外经》以下各部分的分卷方法很奇怪。其《海外经》分为六卷，而不是通常的四卷，一怪。无《海内四经》，二怪。把《大荒四经》合为一卷，三怪。三怪不解决，此本的分卷方法就难以全面理解。薛季宣没有讨论刘歆《上〈山海经〉表》中十八篇的问题和隋、唐二志关于郭璞注为二十三篇的问题，所以，他误以为是郭璞注改变刘歆定本十三篇为十八卷。笔者认为郭璞注本原来是二十三卷，所谓"郭璞注十八卷"乃是后人改变二十三卷原本以凑合刘歆《上〈山海经〉表》中十八篇而形成的。为免烦琐，待下文讨论郭璞时再详论。

③ 《山海经传》，尤袤池阳郡斋淳熙七年（1180）刻本，中华书局，1984 年影印。以下简称尤袤刻《山海经传》。

笔者以为，薛氏道藏本和尤氏道藏本是分别来自宋代三部道藏之中的两部，二者之间在分篇方式上有关联。尤氏道藏本《海外经》、《海内经》各分二卷，与薛季宣所见道藏本《海外经》六卷不同。薛氏道藏本把《海外经》分成六卷，又把《海内四经》合并到《海内经》中成为一卷（故薛文中不见《海内四经》），再把《大荒四经》合并为一卷。两种道藏本各自都凑成十八卷。笔者认为，薛氏道藏本是把尤氏道藏本的《海外经》二卷、《海内经》二卷分别分成三卷，合并为《海外经》六卷，因为尤氏道藏本中《海外东、北》、《海内西、南》很容易各自分开。然后合并《大荒四经》为一卷，《海内经》一卷，形成十八卷。

尤袤指责道藏本篇目错乱不齐，正反映了郭璞二十三卷注本出现以后，世人想恢复刘歆十八篇古本而乱改郭本分卷方法的情况。①

尤袤所见第三种本子"刘歆所定书"十八篇并非刘歆原本。此本，王应麟（1223—1296）《艺文志考证》和《小学绀珠》也提到过。它只是宋人合并道藏本《山经》十卷为五卷，另加郭璞合编的《大荒四经》、《海内经》，恰好得十八卷。于是改卷为"篇"，声称得到了刘歆原本。其实，自从郭璞注把《山海经》改为分卷本以后，郭注一直与经文并行，根本不是所谓分篇本，更不是十八卷。因此，被尤袤作为定本而刻制的《山海经传》（即郭璞传注），其底本不可能是所谓真正的刘歆分篇本，而是宋人重编本。尤袤不察，遂被骗。但是，由于尤袤所见这个所谓"刘歆定本"正好凑足十八卷，分篇简洁、合理，使得世人长久以来头疼的恢复刘歆校定本原貌的企图终于"实现"。所以，这个本子一旦出现，加上尤袤鼓吹、刊刻（尤袤刻本十八卷又分三册，每册 40 多页，分量均衡，又是参酌所谓"京都旧印本三卷"而来。这是宋代雕版印刷技术发展之后的产物），遂成为新"定本"，流传至今。

如果前言不虚，那么，我们可以得出这样的结论：刘歆校定本十八篇是《山经》十篇，外加《海外四经》和《海内四经》八篇，总十八篇。班固不可能著录刘向或尹咸的"校本"（有学者假设尹咸校定过《山海经》是缺乏证据的，而且这种假设也没必要），而是著录的刘歆校定本。只是此前有人把十篇的《山经》根据五方山自然合并为五篇，总篇目也就成了十三篇，被班固

---

① 理由待下文讨论郭璞注本时详述。

著录。刘歆校定的十八篇定本,其实和班固《艺文志》著录的十三篇本只是分篇形式的差别,其内容则是相同的。它们都没有包括《大荒经》以下五篇。果真如此,那么困扰我们很久的《汉书·艺文志》和《上〈山海经〉表》之间篇目的所有矛盾就迎刃而解了。

5. 刘歆校定本十八篇不包括《荒经》以下五篇。笔者核对了《淮南子·地形训》中叙述的海外三十六国族名,其总数与《海外四经》所记三十七国一族基本一致,各国族的名字也最为接近,都是充满幻想色彩的。《大荒经》所记国名五十八,族名一;《海内经》所记国名十五,族名八,均与《淮南子》所引之数目和名字差距较大。所以,《淮南子》所述三十六国应该是引用《海外四经》,而非其他各篇。因此,当时的《山海经》中可能还没有收入《大荒四经》和《海内经》。王充在刘歆校定《山海经》之后,其《论衡·谈天篇》称大禹治水,"辨四海之地,竟四山之表,三十五国之地,鸟兽草木、金石水土,莫不毕载……",也不言其他。所以,此时的《山海经》中可能仍然没有《大荒四经》和《海内经》。

另外,《海外四经》、《海内四经》结尾都有"建平四年"臣望和刘秀(歆)校录署名。这证明刘歆校定本包含它们。但是,《荒经》、《海内经》后面没有类似的话。毕沅用此证据说明《荒经》、《海内经》"皆进在外",不当。[①]这证据只能说明《荒经》、《海内经》当时没有被臣望和刘歆校定,没有进入《山海经》。

所以,刘歆校定的十八篇定本《山海经》实际只包含了《山经》、《海外四经》和《海内四经》,没有《荒经》以下五篇。当然,这并不意味着当时《大荒经》和《海内经》不存在,它们只是单篇另行于世,暂时未收入《山海经》而已。

总结关于刘歆校定本篇目的学术争议,笔者认为许多学者的思考往往限制在刘向、刘歆和班固三人身上,至多考虑一下郭璞所谓"十八卷本",结果只能在十八篇、十三篇和《荒经》以下五篇和十八卷之间打转。这是不够

---

① 徐旭生《中国古史的传说时代·读〈山海经〉札记》只用此证据说明"《山海经》非一人一时之作,盖经多次附益而成,固不仅卷数与《汉书·艺文志》不符及'海外'、'海内'两经后有校录衔名可为证也"。广西师范大学出版社,2003 年,第 342 页。

的，因为郭注实际是二十三卷。而袁珂先生增加了郭璞二十三卷之参数，而且参考宋本，所以其推论结果明显较优，其证据（加上笔者补充的两条共三条）也较充足；虽然他受到毕沅影响，相信有刘向校本、相信《山海经目录总十八卷》为郭璞作，结论未臻尽善。篇目争议，必须全面综合考虑，才有望得到正确结论。

三、在经学笼罩下的刘歆《上〈山海经〉表》

刘歆能够比较积极地领校《山海经》与经学发展所面临的问题和古文经学的出现有一定关系。

以董仲舒为代表的汉代经学出于政治需要，以阴阳五行观念为基础，发展了"天人感应"的神秘主义思想，宣扬祯祥变怪是天人感应的结果，是上天向人君显示自己的道德意志。其《春秋繁露·天地阴阳》云："世治而民和，志平而气正，则天地之化精，而万物之美起。世乱而民乖，志僻而气逆，则天地之化伤，气生灾害起。"这个理论对于皇帝极权有所限制[①]，在当时是具有正面作用的。但是，其神秘主义倾向也导致把客观的天地万物都当做体现儒家神学目的论的表现，各种怪物都被看做天意的体现。根据王充《论衡》："董仲舒睹重常之鸟[②]，刘子政晓贰负之尸，皆见《山海经》，故能立二事之说。"[③]董仲舒阅读《山海经》，关注的也是其中怪物。目前，还没有发现董仲舒对《山海经》的进一步看法。

刘向、刘歆都是经学大家，也沾染了浓厚的神秘主义倾向。刘向青年时代迷信巫术，差点丧命。其《列仙传》又罗列大量所谓仙人的故事。在治经活动中，刘向也"好言灾异"，所作《洪范五行传论》就是一个例证。《汉书·刘向传》云："（刘）向见《尚书·洪范》箕子为武王陈五行阴阳休咎之应。向乃集上古以来，历春秋、六国，至秦汉符瑞灾异之记，推迹行事，连传祸福，著其占验。比类相从，各有条目。凡十一篇。号曰《洪范五行传论》。奏之。"刘歆也宣传阴阳灾异。王莽信符命，大力倡导谶纬之术，刘歆积极参

---

① 参见徐复观《两汉思想史》第二卷，华东师范大学出版社，2001 年，第 182—264 页。

② 今本《山海经》无重常之鸟。可能是《拾遗记》中所谓双睛在目的"重明鸟"。

③ 《论衡·别通篇》，上海人民出版社，1974 年，第 209 页。

与其中。《山海经》中怪物连连，许多都是具有祸福征兆性质的。如《西山经》中的狡，“其音如吠犬，见则其国大穰”。《中山经》中的独足怪鸟跂踵，“见则其国大疫”。这些很符合刘氏父子在经学倡言灾异方面的需要，所以，他们才会对《山海经》感兴趣。

不过，《山海经》言怪和汉代经学家言灾异的目的不同。《山海经》中许多怪物与祸福征兆无关；而那些具有祸福征兆性质的怪物也只是客观显现，并无特定的道德目的，与天意无关。而汉儒则持目的论，用怪物附会天意。例如，《山海经·海内北经》有驺吾（或作“驺牙”、“驺虞”）：“林氏国有珍兽，大若虎，五采毕具，尾长于身，名曰驺吾。乘之，日行千里。”完全是客观叙述，无任何象征性。伏生《尚书大传》以为“仁兽”。司马相如所遗札书《封禅文》说天子“囿驺虞之珍群”[①]。其《颂》则云：“般般之兽（指驺虞），乐我君囿；白质黑章，其仪可（嘉）【喜】；旼旼睦睦，君子之能。盖闻其声，今观其来。厥途靡踪，天瑞之征。兹亦于舜，虞氏以兴。”[②]这里的驺虞已经成为“天瑞之征”。毛公甚至说它“食自死之肉，不食生物”。又说“有至信之德则应之”。驺虞这个普通动物，在汉儒那里成为一个神圣象征。宋人吴仁杰注意到《山海经》和汉儒谈论驺虞的方式不同，他评论道：“盖毛公欲傅会‘仁如驺虞’之说，故尔。”[③]与伏生、司马相如、毛公等大家不同，当时一般儒生并不认识《山海经》在经学方面的价值，仅以为言怪。所以，《山海经》的价值还有待于刘向、刘歆父子的阐释和宣传。

西汉末年，经学发展得越来越烦琐、陈腐。对此，年轻的刘歆是有所不满的，希望有所改良。刘歆校秘书之后，见到古文《春秋左氏传》，“大好之”。原本跟随刘向负责校理数术类著作的尹咸因为能治《左传》，就被刘歆调来一同改校经传。刘歆引用传文解经，在原有的章句训诂的基础之上发展出一套新的理论，“由是，章句义理备焉”（《汉书·刘歆传》）。从此，刘歆对于古文著作的兴趣就发展起来。《毛诗》、逸《礼》、《古文尚书》都是

---

① 《史记·司马相如列传》，中华书局点校本，第3065页。

② 同上书，第3071页。

③ 吴仁杰：《两汉刊误补遗》卷七《驺虞（一、二、三）》，见《丛书集成新编》第113册，台湾新文丰出版公司，1985年，第83页。郝懿行《山海经笺疏》也注意到这个问题：“《毛诗传》云：‘驺虞，白虎黑文，不食生物。’与此（指《山海经》）异。”

他感兴趣的著作。《山海经》当时也是古文[①]——即用古文字书写，不是使用隶书书写。《上〈山海经〉表》说：《山海经》所写“皆圣贤之遗事，古文之著明者也”。所以，刘歆和望整理的《山海经》三十二篇原文都是用“古文”书写的，校理之后为十八篇，“已定”，即经过“隶古定”，成为用所谓“今文”（即隶书）书写的著作。在初步完成了基于古文经之上的经学理论之后，刘歆于建平元年（前6年，正好与《山海经》校定完成的时间相同）提出增立古文经（包括《左氏春秋》、《毛诗》、逸《礼》、《古文尚书》）于学官的主张，目的是纠正今文经学的弊端，推动经学进一步发展。由此可知，《山海经》的校定和刘歆建立古文经学的努力具有一定关系。

作为《山海经》学术史上第一篇专题文章，刘歆《上〈山海经〉表》简要而全面地提出了《山海经》研究的各种问题，包括时代背景、作者、篇名、价值功能等。这位经学大师努力在经学范围之内为《山海经》寻找立身依据，所以，他对于这些问题的解答显示出浓厚的经学色彩。

在《山海经》的时代背景和作者问题上，刘歆借用儒家经典中大禹的传说来加以论证。大禹是古代著名的神话传说人物。在儒家经典中，大禹被塑造为一位极其贤明的远古君主，地位与尧、舜并列。《尚书·吕刑》云：“禹平水土，主名山川。”《尚书·禹贡》云：“禹敷土，随山刊木，奠高山大川。”并详述大禹导山、导水、划分九州、确定物产贡赋等政治制度的功业。按照通行的看法，《吕刑》产生于西周穆王时代，而《禹贡》成书于战国时代，其中也有春秋时代的内容。[②]《尚书》中“主名山川”和“奠高山大川”意思是大禹为天下山川命名。这和《山海经》对于山川的命名是一致的；而《禹贡》中确定物产贡赋又与《山海经》所记物产一致。最重要的一点是，《山海经·中山经》结尾直接叙述大禹对天下的总结。显然《山海经》作者也是假托大禹所作。于是，刘歆《上〈山海经〉表》就把《山海经》和《尚书》中的大禹传说联系在一起。

刘歆把《山海经》的写作背景放置在大禹治水上，“《山海经》者，出于唐

① 吴任臣《山海经广注·读山海经语》罗列了20个古字，笔者以为可能是刘歆后来隶定未尽。见乾隆五十一年金阊书业堂刻本。

② 刘起釪：《古史续辨》，中国社会科学出版社，1991年，第603—604页。

虞之际。昔洪水洋溢，漫衍中国……鲧既无功，而帝尧使禹继之。禹乘四载，随山栞（刊）木，定高山大川。”又说：“禹别九州，任土作贡。”这一背景叙述，和《吕刑》、《禹贡》对于大禹事迹的叙述是完全一致的。而《山海经》的作者则被确定为协助大禹的益、伯翳等人：

> 益与伯翳主驱禽兽，命山川，类草木，别水土。四岳佐之，以周四方。逮人迹之所希至，及舟舆之所罕到。内别五方之山，外分八方之海，纪其珍宝奇物，异方之所生，水土草木禽兽昆虫麟凤之所止，祯祥之所隐，及四海之外，绝域之国，殊类之人。禹别九州，任土作贡；而益等类物善恶，著《山海经》。

刘歆显然发现了《山海经》所写内容和大禹君臣事迹之间的结构对应关系。在我们的远古历史传说中，也只有大禹君臣的足迹遍及四海内外。把《山海经》的写作与禹、益等圣贤联系在一起，和古代把《禹贡》著作权归于大禹一样，无疑将大大提高此书在经学时代的价值。所以，刘歆在上述论述之后得出的结论就是：《山海经》所写“皆圣贤之遗事，古文之著明者也。其事质明有信”。在他的说明中，清楚显示出《山海经》是一部自然与人文地理志，既真实又神圣。这样，他就打消了一般儒生对于《山海经》真实性的怀疑。刘歆把《山海经》与《尚书·禹贡》并列起来，既是经学时代的特殊需要，也是基本符合事实的。直到今天，这两部著作仍然被并列为中国古代地理学的两大高峰。

刘歆把《山海经》的写作归功于大禹君臣，被一般古代学者接受。王充《论衡》云：“禹主治水，益主记异物，海外山表，无远不至。以所闻见作《山海经》。”赵晔《吴越春秋·越王无余外传》云：“（禹）遂巡行四渎，与益、夔共谋。行到名山大泽，召其神而问之。山川脉理，金玉所有，鸟兽昆虫之类，及八方之民俗，殊国异域土地里数，使益疏而记之，故名之曰《山海经》。”①赵晔完全接受了刘歆的看法，只是根据大禹治水传说的不同异文，把益的同伴伯翳换成了夔。北朝颜之推、宋晁公武、清毕沅、郝懿行等都持此说。

不过，由于大禹时代太遥远，而书中后代羼入因素颇多，所以怀疑《山

① 周生春：《吴越春秋辑校汇考》，上海古籍出版社，1997年，第105页。

海经》作者为大禹君臣的学者代代皆有。比如，唐代陆淳《春秋集传纂例》："啖子曰：……《山海经》广说殷时，而云夏禹所记。自余书籍，比比甚多。是知三传之义，本皆口传。后之学者乃著竹帛，而以祖师之目题之。"①杜佑《通典》卷一七四云："《禹本纪》、《山海经》，不知何代之书。详其恢怪不经，疑夫子删诗书以后尚奇者所作。或先有其书，如诡诞之言，必后人所加也。"②南宋尤袤、朱熹、明代王崇庆都否定大禹君臣的著作权。于是，关于《山海经》作者问题就演化为学术史上一个重要争论。

可是，《山海经》中存在大量的对于神怪的叙述，与正统儒学"子不语怪力乱神"的思想原则存在龃龉。作为一代大儒，刘歆必须正面解答书中怪物的意义，尽量减少与正统儒学的冲突。

他主要采用了两个办法。其一是把怪物的距离推远。刘歆说，益和伯翳记录了远方的怪物、奇人，为的是"类物善恶"——研究这些事物的真实性质，判断它们是善良的，还是有害的。按照这种说法，怪物、奇人出产于人迹罕至的远方或山海之间，自然禀赋不同。即使在中土之人眼中非常怪诞，但是实际上也是真实的。益和伯翳志怪的目的是要弄清楚事物的善恶性质，即对人类有益，还是有害。这样，益和伯翳这样的圣人言怪就合乎圣贤之道了。刘歆这种论说方法既是为《山海经》辩护，也是为汉代经学倡言灾异辩护。其二是利用儒家重视博学的原则，用近人的博学故事证实《山海经》。《论语》在"不语怪"原则之外，也十分重视博学的治学原则。孔子及其门徒不止一次讲："君子博学于文，约之以礼。"③对于博学君子，如子产，孔子也是赞扬的。因此，这个博学原则是可以利用来对抗"不语怪"原则的——孔子这两个原则之间暗含矛盾。按照刘歆的说法，汉武帝时代有人献异鸟④，什么都不吃。东方朔根据《山海经》，不但叫出它的名字，而且正

① 陆淳：《春秋啖赵集传纂例》，《丛书集成初编》本，中华书局，1985 年，第 3 页。

② 《景印文渊阁四库全书》，台湾商务印书馆，1986 年，第 605 册，第 413 页。

③ 《论语》，见《十三经注疏》，中华书局，1980 年影印，第 2479 页，第 2504 页。

④ 郭璞：《山海经序》云："东方朔晓毕方之名。"故刘歆所说的这个"异鸟"，可能就是《山海经》中的毕方鸟。《西次三经》说，毕方像鹤，但是独足，是火灾的预兆。今本《山海经》中没有关于毕方鸟食性的说明，可能是后来失传了。因为汉朝人是谈到此鸟食性的。据《淮南子·氾论训》云："木生毕方。"高诱注说它不食五谷。正好可以佐证刘歆所说的这个不食五谷的"异鸟"就是毕方。唐代李绰《尚书故实》云，东方朔认出独足鹤为《山海经》中之毕方鸟。

确说出了它应该吃的食物。果然，事情的结局正如东方朔所言。① 刘歆的另外一个例证是，汉宣帝时，在上郡从岩洞中发现反缚盗械尸体，不知何物。刘向根据《山海经》，解释说这就是因杀窫窳而被天帝反缚双手，关押在疏属之山的贰负之臣。② 刘歆利用这两个关于怪物的故事说明《山海经》所写怪物是真实的，所以，它具有经学和博物学价值——"……文学大儒皆读学（《山海经》），以为奇可以考祯祥变怪之物，见远国异人之谣俗。故《易》曰：'言天下之至赜而不可乱也。'博物之君子，其可不惑焉。"（《上〈山海经〉表》）

刘歆通过上述两个办法，试图证实《山海经》所记述的各种事物都是真实可信的。其论证在当时的效果是很大的。

正统的儒学虽然也有一定的神秘因素，但是主导倾向是遵循"子不语怪力乱神"思想原则的，汉代经学对此却有所背离。为了符合正统要求，汉儒必须证明他们所讲的灾异都是真实可信的。刘向发现"反缚盗械尸"和《山海经》关于贰负之臣的传说在形态上的相似，于是推论"反缚盗械尸"就是贰负之臣。这其实是用现在的事实去证明《山海经》中神奇记述的真实性。这个"证明"使得《山海经》中的怪异成了事实，那么谈论这些怪异就不再是"怪力乱神"，不再违背儒学正统。所以，这件事才引起朝士们对《山海经》的关切，文学大儒们也争相阅读。他们针对《山海经》的"奇"，专门作出"可以考祯祥变怪之物，见远国异人之谣俗"的肯定评价。其实，《山海经》中的"祯祥变怪之物"和"远国异人之谣俗"都是怪异性质的虚构。"远国异人之谣俗"或者还有一点域外风俗志的功能，"祯祥变怪之物"则主要是适合汉代经学家好言灾变的口味。

刘歆把《山海经》所写神怪归结为远古、远方之物，实际上是利用"天下之大，无奇不有"的观念，来消除人们对于《山海经》怪物的怀疑；同时兼用

---

① 唐代李绰《尚书故实》对此事的叙述更加详细："汉武帝时，尝有外域献独足鹤。人皆不知，以为怪异。东方朔奏曰：'此《山海经》所谓毕方鸟也。'验之果然。因敕廷臣皆习《山海经》。"见《丛书集成新编》，台湾新文丰出版公司，1985 年，第 83 册，第 292 页。

② 刘向的解释似乎不很符合实际。反缚盗械之尸，见《海内经》云："北海之内有反缚盗械，带戈，常倍之佐。名曰相顾之尸。"此北海与上郡均在北方。而贰负之臣的故事见《海内西经》"海内西南陬以北者"第一条，位置相差甚远。

博学原则，回避史学、经学对于《山海经》语怪的责难。这种策略，取得了一定的成功，并为后世喜爱《山海经》的学者广泛采用。

经过这一番论证，刘歆把《山海经》中的地理因素和神怪因素都肯定下来。不过，这种论证毕竟是被动的，也不能完全摆脱正统儒学的责难。因此，刘向、刘歆父子虽然使《山海经》得到文学大儒们的一时关注，但是定本出现以后，在汉代并没有产生直接的大影响，也没有人注解它。故，郭璞《注〈山海经〉叙》说："盖此书跨世七代，历载三千，虽暂显于汉，而寻亦寝废。"

随着社会发展，儒家、道家交替主导中国社会思潮。对于《山海经》中的超自然现象，"怪力乱神"，各家争论不断。所以，如何评价"怪力乱神"、如何对待博学，一直是古代《山海经》研究中一个至关重要的问题，相关论辩贯穿了整个学术史。

第三节　从"形法家"看《山海经》在汉代知识体系中的地位

《山海经》在汉代知识体系中的地位可以从刘歆《七略》（见于《汉书·艺文志》）所确定的《山海经》图书分类属性来探讨。

刘歆《七略》是我国第一部全国综合性图书分类体系。它是作者对于先秦至西汉学术文化的总结，全面展示了汉代知识体系，同时也体现了西汉时代以儒学思想为核心的学术观念。《七略》失传。根据班固《汉书·艺文志》记载，《七略》包括《辑略》、《六艺略》、《诸子略》、《诗赋略》、《兵书略》、《数术略》和《方技略》。其中《辑略》是总论，实际的图书分类只有后面六类。与经学的意识形态地位相适应，处于首位的是《六艺略》，其中收录儒家六经和《论语》、《孝经》以及小学著作。《诸子略》包括十家，也是以儒家为首。《诗赋略》收文学著作。《兵书略》收军事学著作。《数术略》收天文、历谱、五行、蓍龟、杂占和形法六类。《方技略》收医学和养生类著作。总之，刘歆《七略》以儒家经学为依据，全面系统地总结了古代学术文化，是汉代最完整的知识体系。

《山海经》在这个知识体系中处于何种地位呢？据沿袭刘歆《七略》的《汉书·艺文志》所载，《山海经》被归入数术略形法家。

数术略共百九十家二千五百二十八卷。“数术者，皆明堂、羲和、史卜之职也。”包括天文、历谱、五行、蓍龟、杂占和形法等六类，都属于研究大宇宙，即所谓“天道”或“天地之道”的学问。[①] 其中既有对于大自然的观察认识，也有占卜、望气、堪舆、择日的巫术迷信。天文学与占星术紧密相连，地理学与相地术、堪舆术相互依存。与数术略的情况相似，研究人类生命的学问则收入方技略，方技略同时包括医学、房中术和神仙养生术。这说明，当时的科学和巫术还混合在一起。这种知识形态体现了先秦时代中国人对于大自然的实际认识水平。

形法家，主要是所谓“相术”。其中包括六部书，即《山海经》、《国朝》、《宫宅地形》、《相人》、《相六畜》、《相宝剑刀》。李零把它们分成两类：一、相地形、相宅墓（类似于后世的看风水[②]）。相当于形法小序中所谓的“大举九州之势，以立城郭室舍形”。二、相人、相六畜、相刀剑。相当于形法小序中所谓的“人及六畜骨法之度数，器物之形容”。笔者以为这割裂了形法家的内在统一性。虽然各书所写内容不同，但是《艺文志》把它们统一在“形法”一家之内，是有根据的。根据就是各家都是从外形和内在气质本性之间的关系来探讨自然万物。小序结尾说：“犹律有长短而各征其声，非有鬼神，数自然也。然形与气相首尾，亦有有其形而无其气，有其气而无其形。此精微之独异也。”如果我们硬把形法家再细分为两类，那么《山海经》就会难以归类。因为，《山海经》的《山经》部分，既叙述山势水形，也叙述了许多禽兽、物产。其中《海经》部分更多的是远方异族。所以说，一部《山海经》既包含相地形的成分，也包括了相人、相畜、相物的因素。正如《海外南经》开头所说：“地之所载，六合之间，四海之内，照之以日月，经之以星辰，纪之以四时，要之以太岁。神灵所生，其物异形，或夭或寿，唯圣人能通其道。”这里囊括了天地万物，把握这一切，就是要“能通其道”，也就是了解万物的气质本性。《艺文志》形法家小序结尾的话可以与此相互发明，作者的确通晓了形法家著作中的“道”——“非有鬼神，数自然也。”《山海经》就是一部

---

① 李零：《中国方术考》，人民中国出版社，1993年，第18—21页。

② 此说不确。《艺文志》把《堪舆金匮》十四卷归入数术略五行家。显然，归入形法家的《宫宅地形》和堪舆之术不同。因为相关书籍已经失传，只能从书名推测其内容，我们无法详细解释《宫宅地形》与《堪舆金匮》的区别。

"相"山海万物(包括人类)的著作,目的是通万物之道。

古人对于形法家的内在统一性是有所认识的。元吴澄《吴文正集》卷三〇《赠郭荣寿序》云:

> 或问:"相地、相人一术乎?"曰:"一术也。"吾何以知之? 从《艺文志》有宫宅地形书二十卷、相人书二十四卷,并属形法家。其叙略曰:"大举九州之势以立城郭室舍。"又曰:"形人骨法之度数,以求其声气贵贱吉凶。"然则二术同出一原也。后之人不能兼该,遂各专其一,而析为二术尔。庐陵郭荣寿善风鉴,又喜谈地理,庶乎二术而一之者夫? 二术俱谓之形法,何哉? 盖地有形,人亦有形。是于各于其形而观其法焉。[1]

看来,吴澄是认识到形法家各种知识的内在统一性的。

形法家的"相"万物,并非后代相面的"相",而是对于事物的观察,通过观察了解事物。尽管由于当时社会总体气氛中巫术思想浓厚、科学水平低下而导致这种观察结论存在迷信成分,但是总体上来说,形法家的知识是属于客观知识范畴的。[2] "非有鬼神,数自然也"就揭示了形法家知识的客观属性。《山海经》是相地、相人、相物的,把地理记录和"相"联系在一起,暗示了一种地理决定论的雏形。那么,《山海经》实际上就是当时人们心目中的自然地理学和人文地理学。只是由于当时知识形态的特殊性,以及地理学水平不高(没有独立,著作不多),只好采用了"形法家"的称呼。与此相似,《尚书・禹贡》在今天看来都是地理书。但是,在没有独立地理学的情况下也被归入六艺略(儒经)。

根据以上所论,《艺文志》对于《山海经》性质是形法家的看法,和刘歆《上〈山海经〉表》认为它是大禹君臣见闻记录——即自然与人文地理志的意见是一致的。这也和王景用《山海经》治理黄河的实践活动相互呼应。《山海经》列入数术略形法家,表明它在汉代被视为一种关于大自然的实用知识。这种科学限于当时人类的认识水平,记录并不准确,甚至还带有比较

---

① 见《景印文渊阁四库全书》,台湾商务印书馆,1986 年,第 1197 册,第 324 页。

② 参看李零《中国方术考》中有关马王堆帛书《相马经》、银雀山《相狗方》、新出居延汉简《相宝剑刀》的解读,人民中国出版社,1993 年,第 78—80 页。

浓厚的巫术色彩。

后代学者往往不了解形法家的含义，以为《艺文志》把《山海经》十三篇归入形法家是失误。例如，明代焦竑云：(《山海经》)"入形法家非，改地里(理)。"[①]至于毕沅《〈山海经〉古今篇目考》认为《山海经》"以有图，故在形法家"的说法，实为臆测。[②] 章学诚《文史通义》基本认为《汉志》形法家就是"后世地理专门书"，"地理则形家之言，专门立说，所谓道也。《汉志》所录《山海经》之属，附条别次，所谓器也"，"……地理与形法家言，相为经纬"。[③] 但是，又遗憾地表示："形法之家，不出五行、杂占二条，惟《山海经》宜出地理书专门，而无其部次，故强著之形法也。"[④]这表明，章学诚在如何看待形法家言的属性方面摇摆不定。现代学者批评《艺文志》把《山海经》归入形法家"不恰当"[⑤]，或直接把形法家(包括《山海经》)视为巫书[⑥]，也都源于误解了"形法家"的真实含义，不了解当时的知识形态里科学与巫术是非常接近的，错误地以为"形法家"只是巫术迷信。

沈海波认为形法家的书都是"占卜书"，而《山经》以记述地理物产为主，跟"考祯祥"绝不相干，因此《艺文志》形法家所收录的只是《海经》十三篇，不包含《山经》五篇。[⑦] 沈海波的说法对《山经》的理解不全面，忽略了其中存在很多具有祯祥意义的事物，例如《西山经》中的预示丰收的狡，《中山经》的预示瘟疫的跂踵；更割裂了《山经》和《海经》的统一性。

茅盾正确认识到《汉书》中"大举九州之势以立城郭室舍形"的形法家与《隋书》史部地理类之意相同，故有"自《汉志》以至《隋志》，中间五百多年，对于《山海经》的观念没有变更"[⑧]的判断。不过，茅盾尚未认识到形法

① 《钦定续通志》卷一百六十四，见《景印文渊阁四库全书》，台湾商务印书馆，1986年，第394册，第588页。

② 汪俊《〈山海经〉无"古图"说》驳之甚详，《徐州师范大学学报》2002年第3期，第84页。

③ 见《文史通义校注》，中华书局，1985年，第995、996、1014页。

④ 同上书，第1080页。

⑤ 张步天：《〈山海经〉研究史初论》，《益阳师专学报》1998年第2期。

⑥ 汪俊：《〈山海经〉无"古图"说》，《徐州师范大学学报》2002年第3期，第84页。

⑦ 沈海波：《〈山海经〉考》，文汇出版社，2004年，第22—23页。

⑧ 茅盾：《中国神话研究ABC》，见马昌仪编《茅盾说神话》，上海古籍出版社，1999年，第4页。

家所属知识体系与史部地理类所属知识体系之间的差别。其实，不仅刘歆、班固肯定《山海经》的写实属性，其前的刘安，其后的王充、赵晔，也都基本肯定这一点。汉代多数学者把《山海经》视为地理志性质的著作，虽然对其真实程度评价不一。由于当时没有独立的纯粹的地理学科[①]，班固只好把它和其他著作归入"形法家"。随着知识形态和学术的演变，原本一体的知识分支开始分化。完全客观的地理学在魏晋以后逐步独立，出现了挚虞《畿服》、郦道元《水经注》等一大批地理学著作，齐时陆澄合160家地理著作为"地理书"。地理学著作成为整个知识系统中独立的一家。所以，到了《隋书·经籍志》编纂时代人们就顺理成章地把《山海经》纳入了"史部地理类"。而原来那些相书则被分别归入"五行""堪舆"等巫术性知识类别。这是中国古代知识形态的一次巨大变化和巨大进步。

当然历史上也有反对《山海经》入地理类的学者。《宋史·艺文志》把它归入"五行类"。那是不正确的。此后，胡应麟、四库馆臣正式判定《山海经》为小说家言。但是，此派观点颇遭批评。

不过，刘歆《上〈山海经〉表》和班固《汉书·艺文志》对于《山海经》作为地理志在政治军事领域的实用价值并没有直接的评价。在先秦时代和汉初，人们相信《山海经》记录了全国所有重要资源和交通要道，即所谓"天下要害"。但是，随着汉代疆域开拓，人们逐步认识到《山海经》所述地理与实际之间存在差距。书中所述矿产资源，也只是古人按照当时探矿技术的推测。日本学者伊藤清司《中国古代文化与日本·〈山海经〉研究》认为："《〈管子〉地数篇》、《山经》的探矿术似乎是充满咒术禁忌的神秘的东西。"[②]"……我们不能认为《山经》所记载的矿产资源全部具备了实际可以充分采掘的必要条件（埋藏量、矿质、地理位置、有无禁忌等），不能认为它已是国家财富和公私企业对象。"[③]《山海经》的矿藏记录是靠不住的。因此，到了刘歆校书的时候，人们已经不大相信《山海经》的实用价值。这就是刘歆没有正面评价《山海经》政治实用价值的原因。

---

① 直到《史记》才有《河渠书》，《汉书》才创立《地理志》。

② 〔日〕伊藤清司：《中国古代文化与日本》，张正军译，云南大学出版社，1997年，第422页。

③ 同上书，第423页。

第四节 经学衰微和王充的《山海经》研究

一、传播范围的进一步扩大对于《山海经》社会功能的影响

随着《山海经》地理记录的可靠性普遍受到怀疑，东汉时代国家不再把《山海经》当作“藏宝图”看待，对于此类地理知识的垄断就被弃置了。于是，《山海经》的传播范围得到进一步扩大。根据刘歆《上〈山海经〉表》，到了西汉末年刘向时代，文学大儒都可以看《山海经》。而东汉时代，一些普通知识分子也都可以接触、研究《山海经》了。王充(27—约97)①，字仲任。入太学，从班彪学习。一生只担任过几次地方小官，主要从事私人著述活动。即《论衡·自纪篇》所谓的“充仕数不耦，而徒著书自纪”。其唯一流传至今的著作《论衡》对《山海经》进行了多方面的探讨。赵晔，字长君。东汉初年人，曾为县吏和犍为资中，一生主要从事学术研究和写作，属于下层士人。其《吴越春秋》详细叙述了大禹治水过程中如何指派益记录所见，形成《山海经》的过程。许慎(30—124)《说文》卷十三下云：“劦，同力也，从三力。《山海经》曰：惟号之山，其风若劦。”今本《山海经·北山经》作：“……鸡号之山，其风若飈。”《说文》又云：“夷，从大，从弓。”段玉裁注云：“惟东夷从大。大，人也。夷俗仁，仁者寿。有君子、不死之国。”②看来，许慎对夷字的分析可能也是受《山海经》对夷人描写的影响。应劭，东汉末年人。他的《风俗通》云：“《山海经》曰：祠鬼皆以雄鸡。”看来，应劭也是读过《山海经》的。王逸《楚辞章句》屡次引《山海经》文字注解《楚辞》，世人皆知。

随着流传范围的扩大，《山海经》走出皇家秘藏，成为世人阅读的对象。这样，《山海经》就不再仅仅是记录国有资源的地理志(这方面的社会功能不断减弱)，而且越来越成为满足个人爱好的读物。这些普通士人没有控制地理资源的野心和条件，他们是出于个人需要读《山海经》的。除了专职地理学家之外，一般人士看待《山海经》的眼光都会比较集中在书中那些虚构性的神怪方面。刘向时代的朝士和文学大儒们关注的都是其中的“奇”

---

① 一说卒于公元100年。

② 袁珂注君子国时误以段注为《说文》正文。

事,他们为的是当时经学言灾异的需要。后来,王充批判《山海经》所述神怪是虚构,也是针对当时人把虚构当真实的"虚妄"态度展开的。人们不再关注《山海经》的地理真实性,而是关注其所述神怪的真实性。《山海经》的地理志功能淡化了,而原本是自然包含在这部地理志之中、后来被司马迁特意提出的"神怪"内容逐步突显出来,成为《山海经》满足社会需要、发挥社会功能的新领域。社会功能的变化,自然影响到人们对《山海经》性质的认识。这一点在《山海经》学术史上发挥了重要影响。

二、经学的衰微和王充对儒家经学的超越

西汉末年以后,由于利益关系,儒学内部所谓"今文经学"和"古文经学"之间的矛盾冲突愈演愈烈。刘歆在建平元年(前6)提出增立古文经于学官失败,后来凭借王莽的力量最终成功立于学官。但是,王莽很快覆灭。随着光武帝即位,今文经学再次成为主流。此后,今文经学与古文经学争斗不已,一直到汉章帝建初四年(79)的白虎观会议,双方争议不得不由皇帝亲自裁定是非。另外,经学的谶纬化倾向,使得一些正统经学家十分不满。东汉初年,大儒桓谭、范升、陈元、郑兴、杜林、卫宏、刘昆、桓荣、尹敏都反对谶纬之学,或对之保持冷淡态度。后来的王充更是尖锐批判神学目的论:"夫天无为,故不言灾变,时至,气自为之。"①张衡甚至上书请求禁止谶纬思想。这些思想斗争,使得经学在章帝以后逐步走向衰微。而汉武帝独尊儒术以后曾经衰落下去的黄老思想重新发展起来。正如《颜氏家训·劝学》所云:"学之兴废,随世轻重。汉时贤俊皆以一经宏圣人之道,上明天时,下该人事,用此致卿相者多矣。末俗以来不复尔,空守章句,但诵师言,施之世务,殆无一可。故士大夫子弟皆以博涉为贵,不肯专儒。"

王充(27—约97)家族世有任侠传统,他虽然出身太学,但是不死守儒生章句之学,"淫读古文,甘闻异言"②。王充认为博览群书是非常必要的,他说:"人不博览者,不闻古今,不见事类,不知然否,犹目盲、耳聋、鼻痈者

---

① 《论衡·自然篇》,上海人民出版社,1974年,第282页。
② 同上书,第448页。

也。"[①]所以，凭借自己超群的记忆力以及独特的读书方式，他终于摆脱了一般俗儒的狭隘眼光，达到了"博通众流百家之言"[②]的境界。其中，他对于黄老自然思想推崇备极。[③] 这样，他摆脱了儒家经学的束缚。可是，王充对于黄老思想中的神仙方术也是批判的。《论衡·道虚篇》专门批判学道方士的升仙之说。可以说，王充发展了自己独特的思想体系。这样，他就能够从比较客观的立场来重新审视《山海经》，从而推动了《山海经》学的发展。

作为汉代比较强调实际经验的思想家，王充对于汉代经学的僵化和神秘化提出了尖锐批评。他否定儒家五经的绝对地位，主张一切是非不能靠五经来定，而要以事实和理性加以审查检验。《论衡·语增篇》云："凡天下之事不可增益，考察前后，效验自列。自列，则是非之实，有所定矣。"因此，王充能够摆脱儒家经学的笼罩，客观理性地对《山海经》加以研读，并将其结论运用到说理过程中。而我们要从王充的思想论辩中将有关《山海经》的内容剥离出来，加以研究。

三、王充对于《山海经》内容虚实的辨析

王充重视博览兼通，更加重视亲身经历。对于基于实践的知识，他是非常肯定的。他认为《山海经》是出于禹、益的治水活动："禹、益并治洪水，禹主治水，益主记异物。海外山表，无远不至，以所闻见作《山海经》。非禹、益不能行远，《山海》不造。然则《山海》之造，见物博也。"[④]

在他心目中，只有跋涉全国，见物广博的禹、益才能完成《山海经》。对于这样一部著作的地理志性质，王充是十分赞扬的："禹之治洪水，以益为佐。禹主治水，益之【主】记物。极天之广，穷地之长。辨四海之外，竟四山之表，三十五国之地，鸟兽草木、金石水土，莫不毕载……"因此，阅读《山海经》可以增进知识，解除疑惑。"董仲舒睹重常之鸟，刘子政晓贰负之尸，皆

---

① 《论衡·别通篇》，上海人民出版社，1974年，第206页。

② 《后汉书·王充王符仲长统传》，中华书局，1965年，第1629页。

③ 余英时《士与中国文化》认为王充思想合乎黄老之义。熊铁基《秦汉新道家》认为王充是东汉时代的新道家。

④ 《论衡·别通篇》，上海人民出版社，1974年，第209页。

见《山海经》，故能立二事之说。使……董、刘不读《山海经》，不能定二疑。”[①]

王充的上述结论似乎没有出刘歆的范围，只是用董仲舒的故事代替了东方朔的故事。东方朔，朝廷弄臣而已，而董仲舒是汉儒第一人。把东方朔换成董仲舒，这一置换是有意的。王充借此强调：博览此类书籍并非只是俳优小道，而是成就大家所必须。他说：“自武帝以至今朝，数举贤良……若董仲舒、唐子高、谷子云、丁伯玉，策既中实，文说美善，博览膏腴之所生也。使四者经徒能摘，笔徒能记，不见古今之书，安能建美善于圣王之庭乎？”[②]并嘲笑明帝时代朝中百官居然无人知晓《苏武传》中官名“栘多监”，切中当时儒生徒事经学，知识浅薄的弊端。因此，王充根据自己博览兼通有利于成就大家的看法，高度评价了《山海经》在地理博物方面的认识价值。

王充思想的最大特点是“疾虚妄”。他本着黄老之学的自然观念，强调通过实践获得客观知识，否定虚构，否定儒家经学目的论，否定道教神仙术，对于东汉社会流行的各种虚妄观念进行了彻底清算。《论衡》中《书虚》、《变虚》、《异虚》、《感虚》、《福虚》、《祸虚》、《龙虚》、《雷虚》各篇对各种虚幻事物和观念逐一揭穿。王充虽然承认大禹和益造就了《山海经》，承认其基本内容的真实性质。但是，他对于《山海经》中存在的超自然因素（虚构因素）也分别进行了深入辨析。具体问题，具体分析，用经验事实和理性去加以论证。

《论衡》对于《山海经》中违反经验事实的内容做了批判。按照《山海经》中《大荒经》和《海外经》的记载，羲和生十日，十日每天在东方的汤谷中沐浴。汤谷上有扶桑树，十日中九个歇息在下边的树枝，一个在上边的树枝。每天一个太阳由阳乌背负，上天巡行。这些故事是远古时代流传下来的神话，是原始人对大自然的幻想性解释。但是，汉代百姓却认为这是真实的。“世俗又名甲乙为日，甲至癸凡十日，日之有十，犹星之有五也。通人谈士，归于难知，不肯辨明。”因此，王充出于消除虚妄的社会需要，展开辨析。他以阳燧取火为例，证明太阳是火。“……日，火也；汤谷，水也。水火

① 《论衡·别通篇》，上海人民出版社，1974 年，第 209 页。
② 同上书，第 210 页。

相贼，则十日浴于汤谷，当灭败也。火燃木，扶桑，木也，十日处其上，宜燋枯焉。今浴汤谷而光不灭，登扶桑而枝不燋不枯，与今日出同，不验于五行，故知十日非真日也。"[①]王充的辨析，主要用经验事实加以验证，同时也使用了当时五行思想的理论解释，可以说是事实与理论并用，达到了很高的思想水平。

尤其值得注意的是，王充对于《山海经》中虚构内容的批判完全是客观的，和正统儒家经学不言"怪力乱神"的价值取向毫无关系。

但是，这个"十日非真"的结论，使人怀疑"作《山海经》"的大禹和益，并且威胁到王充对于《山海经》价值的肯定。王充显然意识到这一危险，所以他进一步解释大禹和益记录十日的原因说："然则所谓十日者，殆更自有他物，光质如日之状，居汤谷中水，时缘据扶桑，禹、益见之，则纪十日。……仰察一日，目犹眩耀，况察十日乎？当禹、益见之，若斗筐之状，故名之为日。"[②]这样就把十日神话解释为视觉的误差和记录的被误解，而不是禹、益故意作伪。《山海经》的写实性质也得到了保护。王充把虚构神话合理化的这一解释方法，在中国神话学历史上是源远流长的。上承孔子对于"黄帝四面"的曲解，下开清人毕沅《山海经新校正》用"似人而已"解释"人面鸟身"的先河。从神话学角度看，王充把十日神话产生的原因归结为特殊的天文现象，这是中国神话思想史上的第一次，意义重大。所以，清人陈逢衡在其《山海经汇说》中高度评价王充的这一发明："王充《论衡・日虚篇》所谓'十日似日，非实日也'，诚为卓见"[③]！

当代中国神话学研究中这种合理主义的解释也屡屡出现，如王红旗等人。这也部分地表明了中国文化中理性主义的深厚传统。

王充的高度理性主义精神，不仅仅体现在对于神怪的否定，更体现在对于未知领域的探究过程中。王充依靠经验理性验证虚实的方法在对付那些超出当时人类认识水平的问题时，遭遇到巨大困难。"凡事难知，是非难测。"由于没有远洋航海活动，当时中国人对于东海以外的世界没有任何体

① 《论衡・说日篇》，上海人民出版社，1974 年，第 177 页。

② 同上书，第 176—177 页。

③ 陈逢衡：《山海经汇说》卷二，道光二十五年（1845）刻本。

验。因此,讨论邹衍所谓的"大九州"理论的虚实就非常困难。没有个人体验,他只能用人类已知最广博的经验记录《山海经》和《淮南子·地形训》去说明:"案邹子之知,不过禹。……案禹之《山经》,淮南之《地形》,以察邹子之书,虚妄之言也。"①可是,根据《史记》中张骞的经历,《山海经》所记昆仑山并不真实。东海之外,流沙以西,大禹没有涉足,从作为宇宙中心的天极在九州西北而言,则九州之外似乎还应该有土地。所以,王充说:"夫如是,邹衍之言未可非,禹纪《山海》、淮南《地形》未可信也。"②表面上看,王充没有做出任何结论,但是他在实践经验尚未达到彻底解决问题的时候,客观地把问题留待未来,这种实事求是的态度是符合现代科学精神的,非常可贵,值得珍视。

在有关《山海经》的论述中,王充也出现失误。以《论衡·龙虚篇》为例。龙是《山海经》中常见的神秘动物,能够上下于天,通常作为神和人的坐骑。蓐收、勾芒、夏后启、祝融、冰夷都是"乘两龙"。王充说:"《山海经》言四海之外,有乘龙蛇之人。世俗画龙之象,马首蛇尾。由此言之,马蛇之类也。"限于当时的认识水平,王充认为龙是一种现实存在的动物。《论衡·别通篇》云:"涉浅水者见虾,其颇深者察鱼鳖,其尤深者观蛟龙。"他用《山海经》中人能乘龙,加上世俗关于龙的画像来证明龙属于马、蛇一类的动物,因而不能上下于天:"以《山海经》言之……以俗世之画验之……知龙不能神,不能升天,天不以雷电取龙,明矣。世俗言龙神而升天者,妄矣。"③王充对《山海经》的引用不符合《山海经》关于乘龙的实际。《山海经》中祝融"兽身人面,乘两龙",勾芒"鸟身人面,乘两龙",冰夷人面,但居于深渊,他们都属于神,能升天。只有夏后启(开)是人。但是,《山海经》说这个夏后启(开)"上三嫔于天,得《九辩》与《九歌》以下"。显然夏后启(开)所乘之龙,也是能够上下于天的。因此,虽然《山海经》没有明言龙能飞,却是不言自明的。王充认为《山海经》中龙不能飞,是误读了其中关于龙的叙述,他没有认识到龙本身就是想象的产物。

---

① 《论衡·谈天篇》,上海人民出版社,1974 年,第 167 页。
② 同上书,第 167 页。
③ 《论衡·龙虚篇》,上海人民出版社,1974 年,第 94--95 页。

王充对于儒家经学观念的突破，使他能够比较客观地评价《山海经》内容的真实与否，在当时的社会条件下具有重要意义。王充的思想对于魏晋时代玄学取代经学具有很大影响，他对《山海经》的认识也推动了后来的《山海经》研究。

总结《山海经》在汉代的遭遇，笔者认为：汉人是承认《山海经》的地理志性质的。司马迁也是按照地理志的要求来评价它的。由于其中地理叙述的不准确和多言神怪，人们对于其地理价值的评价并不高。汉代人最关注的是《山海经》中的神奇内容，无论是出于经学需要的刘歆肯定这些内容，还是反对经学的王充否定这些内容。这显示了《山海经》在后代社会所发挥的主要影响在于其中的神怪叙述。

第三章　魏晋社会思潮与神仙学视野下的《山海经》

第一节　魏晋社会思潮与张华对《山海经》问题的回答

一、魏晋社会思潮与《山海经》的影响

东汉后期以至魏晋时代激烈的权力斗争，使得士大夫们不得不远离政治，也就自然而然地渐渐远离了与政治扭结在一起的经学。他们向下强调个人生命，向上追寻宇宙终极本质，不再关注处于中间位置的社会政治。王弼根据老庄哲学发展出来的玄学理念，成为当时学术思想的核心。在这种社会思潮之下，人们对于世界、对于人生产生了新的认识。原本遭受儒家经学歧视的一些文化现象，如今都得到人们重新评价。人们依据新的价值观重新审视社会，审视古往今来的各种文化传统。例如，王弼注解《老子》第五章"天地不仁，以万物为刍狗"云："天地任自然，无为无造，万物自相治理，故不仁也。"完全否定了汉儒自然观中的神学目的论，把大自然视为无目的的客观存在。这有助于魏晋人摆脱目的论束缚，他们可以单纯言怪，无须其具有任何目的性，不需要任何道德意义。

余英时《士与中国文化》认为，汉晋之际士大夫思想变迁的最直接的因素是"士之群体自觉，而其尤重要者则为个体之自觉"①。东汉时代，选举制度引发产生的人物品评与清议，使个人的名声变得至关重要。为了出名，必须全力以赴。汉末著名品评家郭林宗就专以才性取人，而道德不再是主要

① 余英时：《士与中国文化》，上海人民出版社，1987年，第310页。

考核对象。才性常常体现在其人的文章创作中，体现在其人独特的行为上。于是，像王充《论衡》这样的反对儒生，尊崇黄老思想的“革命性”著作，就得到蔡邕、王朗等人极大的喜爱，视为秘宝，以为谈资。最终，该书得以广泛流传。赵壹恃才倨傲，无往而不标新立异，结果名动京师。发展到魏晋时代，就逐渐使得循规蹈矩、亦步亦趋的儒生被世人鄙弃，特立独行的新型人物大受赞赏。以竹林七贤为代表的一批人物成为时代宠儿。善于清谈、发言玄远的王弼因为《周易注》、《老子注》成为玄学宗师。整个学术潮流从经学时代的通经致用，转移到玄学时代清谈玄理，神游物外。于是，好奇、好博成为时代风尚。神奇、玄远的《山海经》正好适应这样的时代要求。

另外，出于自我觉醒，东汉后期的士人开始高度关注个人生命。儒家有“舍生取义”的说法，但是，《后汉书·马融传》记载：马融曾经拒绝大将军邓骘的邀请。不料后来遭遇战乱饥荒，马融十分后悔，说：“古人有言，左手据天下之图，右手刎其喉，愚夫不为，所以然者，生贵于天地也。今以曲俗咫尺之羞，灭无赀之躯，殆非老庄所谓也。”生命被看做至高的价值。儒家强调忧国忧民，但是《古诗十九首》的作者们却发出“人生不满百，常怀千岁忧”的叹息，也是对既往的人生道路的否定。魏晋以降，士大夫们越来越重视个人生命。所以，养生、修道乃至于神仙之术就成为士大夫们十分关注的学问。神仙学，原本是一门古老的巫术。秦皇、汉武都曾经十分迷恋。但是，儒家经学不接受它，把它视为旁门左道。随着士大夫自我意识和老庄思想的发展，神仙术以其对于现实生活的超越和对自然生命的护持得到了正面肯定。曹操好长生不老术，招致不少方士（见曹植《辩道论》）。甘始、左慈、东郭延年等著名方士“皆为操所录，问其术而行之”（见《后汉书·方士列传》）。魏晋士人经常服用五石散以求长生。这样，原本属于江湖方士的神仙术就成为魏晋士大夫们青睐的正经学问。《山海经》中颇有一些原始的神仙不死观念，也正契合了魏晋士大夫们的新需要。

在这种情况下，以怪诞闻名的《山海经》终于得到了一个非常适合的传播环境。《山海经》内容遍及宇宙万物，上天入地无奇不究，是为博览者所必读；同时，书中囊括各种神怪，尤其是不死药一类的叙述，也令魏晋士人向往不已。于是，一大批高谈神怪的著作在《山海经》影响下陆续产生。

托名东方朔的《神异经》，被《四库全书总目提要》定为“当由六朝文士

影撰而成"。此书分为东荒经、西荒经、南荒经、北荒经、中荒经、东南荒经、西南荒经、东北荒经和西北荒经等九篇,显然是模仿《山海经》之作。但是,其书略于地理,详于神异。书中把《山海经》的昆仑山、沃焦山[①]、西王母、毛人、小人、苗民等内容一一引入,而加以发挥。难怪《四库提要》责难它"所载皆荒外之言,怪诞不经"。

托名东方朔的《十洲记》,又名《海内十洲记》,侯忠义《中国文言小说史稿》认为大约是东汉或六朝文人假托之作。书中借东方朔之口答汉武帝问,详述八方巨海之中祖洲、瀛洲、玄洲、炎洲、长洲、元洲、流洲、生洲、凤麟洲、聚窟洲等所谓"十洲",并谈及昆仑山、蓬莱山、沧海岛等神山仙阙。书中对于上述仙境中的真人神官、奇草异木、珍禽怪兽的描写,内容多模仿《山海经》。其中尤多长生不老药,例如元洲五芝涧水、瀛洲玉醴泉、祖洲不死草、聚窟洲反生香等。后两者还能起死回生。这些内容和《山海经》中关于不死药的叙述是基本一致的。

署名郭氏的《洞冥记》,余嘉锡《四库提要辨证》认为是梁元帝撰,侯忠义《中国文言小说史稿》认为是东汉或六朝人的作品。此书鼓吹神仙之学,所谓"洞冥"就是通过求仙,可以洞见幽远的哲理。全书杂记绝域遐荒所有之奇珍异宝,如祇国能照见鬼魅的金镜,鸟哀国服一粒可以千岁不饥的蕹和膏,还有所谓"却睡草"、"蹑空草"等等。

在迎合社会尚奇、尚博、求长生方面最成功的当数西晋人张华的《博物志》,而这部书和《山海经》的关系更加密切。张华(232—300),字茂先。自幼学业优博,图纬方伎之书,莫不详览,虽贵为太常博士、太子少傅、司空,进封壮武郡公,却好方术。出于神仙学和博物学需要,作者对于《山海经》异常熟悉。言地理,举凡昆仑、不周、四渎、八流,都引述《山海经》。言域外国族三十余种,主要来自《山海经》[②]。言各地奇珍异宝,鸟兽鱼虫,像三珠树、不死树、赤泉、比翼鸟、虻等,也根据《山海经》。记述神官仙人,连同《山海经》一些重要神话,如女娲补天、夸父逐日、精卫填海也一概收录其中。作

---

① 吴任臣《山海经广注》辑《山海经》轶文:"沃焦,在碧海之东,有石,阔四万里,居百川之下,故又名尾闾。"

② 其他数种,如龙伯国、蒙双民、子利国等,不见于今本《山海经》。

为一个大儒、高官，却如此热衷于神仙方士之术，热衷于《山海经》中虚无缥缈的记述，实在是那个时代的社会潮流所致。

《玄中记》，又名《郭氏玄中记》。南宋罗苹首先指出郭氏应指郭璞。《玄中记》叙述方域奇闻、山川物产、精怪变化，往往用《山海经》中材料。例如伏羲、女娲、刑天、狗封氏、丈夫民、奇肱氏等。其中《狗封氏》一条的内容与《山海经·海内北经》中犬封国的记载完全一致，而与同时代《搜神记》、《水经注》所言不同，罗苹即据此确定作者就是郭璞。

其他神异小说还有王浮《神异记》、葛洪《神仙传》、王嘉《拾遗记》等。

陶渊明(365—427)《读〈山海经〉十三首》[①]是读了郭璞《山海经注》、《图赞》和《山海经图》而发的感想。[②] 全诗重点在于求长生不死。写西王母，羡慕其“天地共俱生，不知几何年”。写三青鸟，则“我欲因此鸟，具向王母言。在世无所须，唯酒与长年”。第八首云：“赤泉给我饮，员丘足我粮。方与三辰游，寿考岂渠央?”第九首咏精卫、刑天，也是感慨：“徒设在昔心，良辰讵可待?”意思是徒然设下死后的结局，复活哪里可以盼得到?[③] 所以，这组作品主要从升仙方面表现了当时人对于《山海经》的热爱。这组诗歌是《山海经》广泛流传的结果；而组诗的声名又反过来推动了《山海经》的进一步传播。历史上应和陶渊明组诗的作品有苏轼《和〈读山海经〉十三首》、元刘因《静修集·和〈读山海经〉十三首》、元郝经《陵川集·读〈山海经〉十三首》、明李贤《古穰集·读〈山海经〉十三首》、明黄淳耀《陶菴全集·和〈读山海经〉十三首》等。这些组诗反映了《山海经》在文学史上的深远影响。

由上述作品的出现可知，好异、好博、好长生的时代风气，使得《山海经》成为当时人至为喜爱的作品。

二、张华《博物志》对于《山海经》问题的解答

魏晋士大夫不仅阅读，还深入研究《山海经》。

---

① 逯钦立校注：《陶渊明集》，中华书局，1979年，第133—140页。

② 详细说明见下文笔者对于郭璞《山海经图赞》所咏之图的考证。

③ 林庚先生以为此句意思是：虽然有壮志，何时才能实现。

张华《博物志》卷一陈述其写作目的云："余视《山海经》、《禹贡》、《尔雅》、《说文》，地志虽曰悉备，各有所不载者，作略说。出所不见，粗言远方……博物之士，览而鉴焉。"①的确，《博物志》对《山海经》中言而未详的事物做了补充说明。例如，《海外南经》有所谓"三株（珠）树"和"不死民……其为人黑色，寿，不死。"经文中没有说明为什么不死，如何不死。张华《博物志》卷一《物产》在简述三株（珠）树后，云："员丘山上有不死树。食之乃寿。有赤泉，饮之不老。"这正是进一步说明所谓"不死民"为什么得以不死。后来郭璞在注解《海外南经》中"不死民"时就照搬了张华的话："有员丘山。上有不死树，食之乃寿。亦有赤泉，饮之不老。"并被后来陶渊明《读〈山海经〉十三首》所沿用："赤泉给我饮，员丘足我粮。"又比如，《海外南经》有"周饶国，其为人短小冠带"。短小到什么程度？《博物志》卷二《异人异物》云："东海之外，大荒之中有大（小）人国焦侥氏，长三丈（尺）②。《时（诗）含神雾》日（曰）东北极人长九丈（寸）。"郭璞注沿袭张华之说："其人长三尺，穴居，能为机巧，有五谷也。""《外传》云：'焦侥民长三尺，短之至也。'《诗合（含）神雾》曰：'从中州以东西（两）千万里得焦侥国，人长一尺五寸也。'"另外《海外南经》的三苗国、《海外北经》的无綮之国、《海外东经》的君子国等，张华都有较为详细的说明。此处从略。

张华《博物志》大量引述《山海经》并非掠美，而是为了有所总结。比如《山海经》说中国大地四周有四海。这可能是当时人基于古代神话的一种想象。顾颉刚认为《禹贡》写作时代已经认识到中国西方和北方没有海洋。但是，张华根据汉代霍去病北伐单于，至翰海（实为呼伦湖、贝尔湖）而还的史实，认为存在北海。他又根据张骞渡西海（可能是黑海），确定了西海的存在。张华对天地山川总格局进行的简略概括，是根据魏晋时代的天文地理学知识水平做出的。虽然不正确，但是代表了那个时代的实际科学知识水平。

---

① 见《穆天子传　神异经　十洲记　博物志》，上海古籍出版社根据《四库》本影印，1990 年。

② 《四库全书》所收之《博物志》误字颇多，因前文已有大人国，此处当为"小人国"，大当为"小"、丈当为"尺"。下文"时含神雾日东北极人长九丈"当为"《诗含神雾》曰东北极人长九丈（疑当为寸）"。

张华对于《山海经》等书所记各种物产也进行了总结性分析，值得关注。《博物志》卷一《物产》云："地性含水土山泉者，引地气也。山有沙者生金，有谷者生玉。名山生芝、不死之草。……土山多云，铁山多石。""名山大川，孔穴相纳。和气所出，则生石脂、玉膏，食之不死。"这里所涉及的不死之草、石脂、玉膏都是出自《山海经》。

《海经》以下主要叙述奇形怪状的海外民族，多数来自传闻，历来怀疑者甚众。《山海经》的作者或编辑者大约也预感到这一点。故，《海外南经》开篇即云："地之所载，六合之间，四海之内，照之以日月，经之以星辰，纪之以四时，要之以太岁。神灵所生，其物异形，或夭或寿，唯圣人能通其道。"不过，《山海经》一般只对这些海外民族的外形做简单描述，并没有进一步说明其形状的产生原因。

《淮南子·地形训》依据地理决定论和阴阳五行理论对此进行了解释：

> 东方，川谷之所注，日月之所出。其人兑（锐）形小头，隆鼻大口，鸢肩企行；窍通于目，筋气属焉，苍色主肝；长大早知而不寿。其地宜麦，多虎、豹。南方，阳气之所积，暑湿居之。其人修行兑（锐）上，大口决眦（眦）。窍通于耳，血脉属焉，赤色主心；早壮而夭。其地宜稻，多兕、象。西方高土，川谷出焉，日月入焉。其人面末偻，修颈卬行；窍通于鼻，皮革属焉，白色主肺；勇敢不仁。其地宜黍，多牦、犀。北方幽晦不明，天之所闭也，寒水之所积也，蛰虫之所伏也。其人翕行短颈，大肩下尻；窍通于阴，骨干属焉，黑色主肾；其人蠢愚禽兽而寿。其地宜菽，多犬马。中央四达，风气之所通，雨露之所会也。其人大面短颐，美须恶肥；窍通于口，肤肉属焉，黄色主胃；慧圣而好治。其地宜禾，多牛羊及六畜。

《淮南子》的五方顺序，与《大荒经》相同，保持着先秦时代的传统。《淮南子》对五方人种的外形、寿命与个性特征的描述，仍然不尽符合事实，但是，写实程度大大增加，与《山海经》所描写异族的奇异外貌差别巨大，可能是作者参考了汉代新获得的人种知识。

相比之下，《博物志》卷一《五方人氏》对各地人种的描述尽管极其简略，但是精确多了：

> 东方少阳，日月所出，山谷清。其人佼好。
> 西方少阴，日月所入，其土窈冥。其人高鼻、深目、多毛。
> 南方太阳，土下水浅。其人大口、多傲。
> 北方太阴，土平广深。其人广面、缩颈。
> 中央四析，风雨交，山谷峻。其人端正。

这里的方位顺序是东西南北中，是写十字的顺序，明显跟《山海经》的顺时针方位顺序（南西北东中，或东南西北）大不相同。而其叙述的内容相当准确地反映了天下民族的基本外貌特征。所谓东方指的是中国东部沿海，可能也包括朝鲜、日本等地。说东方人长相佼好，表明东部人和中原地区的汉族人非常接近，长相符合中原人的审美标准。所谓西方，大致指当今新疆及其以西地区。说那里的人民"高鼻、深目、多毛"，显然符合当地白色人种的外貌特征。而所谓南方指的是五岭以南地区，说他们"大口、多傲"，意思是嘴比较大，脾气急躁。这大致符合南方人种的特征。所谓北方，指蒙古及其以北地区。那里的人民面部宽广，脖子短粗，仿佛缩着脖子一样。这符合现代蒙古人种的典型特征。所谓中央地区，实际就是中原地区。说这里的人长相端正，其实就是以中原人自己的眼光看待自己，当然是完全正常。总体上看，张华对各地人种特征的描述基本符合实际。不过，张华这段文字对东部和中部的人种特征总结为"端正"、"佼好"，具有一定的"文化自我中心主义"色彩。

张华不仅描述了各地人种差异，而且用阴阳观念和地理特征解释了产生这些差异的原因。按照他的说法，东方属于少阳，即阳气初生之地，日月由此升起，同时其地山川清明，所以人长得漂亮。西方属于少阴，即阴气初生之地，日月由此下沉，同时土地辽远幽暗——这大概就是张华对西方人为什么"深目"的解释。南方属于太阳，即老阳，阳气过剩的地区。所以，南方人脾气急躁，口大。北方属于太阴，阴气过重，意味着当地寒冷，所以当地人都缩着脖子，最终导致脖子短。而当地土地极其平坦辽阔（这符合蒙古高原的特征），这大概就是张华对北方人种面部宽阔的解释。而中原地区，阴阳平衡，四季分明，风雨交会，山高谷深，所以人种长相端正。张华的上述解释并不科学。可是，他的探索在当时的思想条件下，是一个了不起的创造。

张华对五方人种的这些总结性研究正是对于《山海经·海外南经》开

篇所提问题——"神灵所生,其物异形。或夭或寿,唯圣人能通其道"——的回答。他可以算得上是"能通其(指海外异族)道"的"圣人"了。因此,郭璞注《山海经》大量引用了张华的解说。

由此可见,当时好奇、尚博、求长生的风气推动了《山海经》的阅读和研究。张华的总结,以及后来郭璞的整理、注解《山海经》都是因应当时社会需求而进行的学术活动。

第二节　郭璞对《山海经》的整理

一、郭璞

郭璞(276—324),字景纯,河东闻喜(今山西闻喜县)人。出身于寒门官僚家庭。《晋书·郭璞传》称:"璞好经术,博学有高才,而讷于言论。辞赋为中兴之冠。好古文奇字,妙于阴阳算历。"[①]他追随一位精于卜筮的郭公,得授《青囊中书》九卷,于是通晓了五行、天文、卜筮之术,"禳灾转祸,通致无方。虽京房、管辂不能过也"[②]。郭璞一生的主要社会活动是占卜吉凶,或施行法术,并以此为世所重。达官贵人乃至于皇帝遇到大事都请他卜筮。他总结占验的六十多个例子,作《洞林》。抄录京房、费直等人的卜筮著作,作《新林》十篇、《卜韵》一篇。又有《游仙诗》一组名于世。世人多目为道家人物。但是,郭璞思想的主流还是儒家。[③] 卜筮之术,是早期儒学的一部分。郭璞继承的是汉儒京房、费直的《易》学传统。由于青年时代所受的经学熏陶和异族入侵的现实,郭璞对政治表现出很高的热情,表现出儒家积极入世的一面。他"上忧国政,下悲小己",希望东晋王朝振兴国力,收复失地。所以,温峤、庾亮欲讨伐将要反叛的王敦时,郭璞给出的占卜结果是"大吉";王敦准备反叛时,让他占卜,结果是"无成"。因此,被王敦杀害。

郭璞才华横溢,诗赋俱佳。在语言文字学、史学、地理学各方面都取得

---

① 《晋书》,中华书局,1974 年,第 1899 页。
② 同上书,第 1899 页。
③ 参见连镇标《郭璞研究》,上海三联书店,2002 年,第 95—117 页。

了重要成就。据《晋书·郭璞传》记载：郭璞“注释《尔雅》，别为《音义》、《图谱》。又注《三苍》[1]、《方言》、《穆天子传》、《山海经》及《楚辞》、《子虚》、《上林赋》数十万言，皆传于世”[2]。还有《毛诗拾遗》、《夏小正注》等儒学著作。所以，宋吴棫《韵补》著录《山海经赞》时称赞郭璞道：“晋之字学，璞最深。”据《隋书·经籍志》、《旧唐书·经籍志》，郭璞曾经注解或撰写《水经》三卷（或两卷），显示出郭璞的地理学修养。作为一位著名文学家，郭璞不仅为《山海经》作注，《新唐书·艺文志》记载，他还撰写了《山海经图赞》两卷、《山海经音》[3]两卷。

由这样一位博学多才的大家研究、注解《山海经》，实在是学术史的幸事。因为他不仅能够很好地解释《山海经》，还能够充分代表当时社会风气和学术水平。

二、《大荒四经》、《海内经》与《山海经》的合编

1. 郭璞合编《大荒四经》、《海内经》入《山海经》考

关于《大荒四经》和《海内经》的来源，一般认为是古已有之的两种著作，至迟也是西汉初年完成的。

魏晋时代风尚，使得《山海经》成为热门话题。笔者认为，比郭璞稍早的张华《博物志》所引《山海经》二十五种域外国族，主要是引自《海外经》，个别来自《海内南经》、《荒经》和《海内经》。可见张华读到了《山海经》十八篇和《荒经》以下五篇。《荒经》以下各篇进入《山海经》的条件成熟了。社会风尚促使郭璞重新整理这部古籍。郭璞对于《山海经》的整理主要体现在把《大荒四经》、《海内经》合编于《山海经》十八篇之中，并改篇为卷，成为二十三卷。

毕沅《山海经新校正序》认为《五藏山经》是大禹所作，《海外经》四篇、《海内经》四篇述于周秦，“刘秀（歆）释而增其文，是《大荒经》以下五篇

---

① 一名《三仓》。汉代人把当时流传的字书《仓颉篇》、《爰历篇》和《博学篇》合编，称为《三苍》。

② 《晋书》，中华书局，1974年，第1910页。

③ 各志著录郭注《山海经》和撰《山海经图赞》之下，著录《山海经音》。虽未注明作者，当是承上省略，可惜《山海经音》已经失传。

也"。毕沅认为刘向整理的《山海经》是十三篇,为《汉书》著录。[①] 刘歆增收《大荒经》以下五篇,成十八篇。根据是明道藏本《总目录·海内经第十八》下"此《海内经》及《大荒经》本皆进在外",毕沅注:"此郭(璞)注欤?"毕沅对于"郭注"的猜测大概只有一个根据,就是该目录附在郭璞《注〈山海经〉叙》之后。此证据有误。[②] 看来,毕沅否定郭璞合编的说法主要是由于古今《山海经》篇目数量不同造成的推测。

今人张宗祥反对毕沅之说。张云:

> ……此书各经皆以南西北东为次,而《荒经》以下独否。说者以五篇为释经之外篇,古本别行,郭作传时并之。窃疑《海内经》当在《海内四经》以下,犹四山之有中山也。《海外四经》,又当在《海内经》之下,以接《大荒》。《大荒四经》,亦当以南西北东为次。则十八篇井然符合。此(指今本)必后人羼乱。安见刘、郭有所更并乎?[③]

张说《海内经》当在《海内四经》之下,犹《中山经》在《四山经》之下,欠妥。中山位于中部,海内不可能有中。《山海经》言四海,只是讲四方异族而已,故不可能有中海。[④] 张又臆改《大荒经》以下五篇次序。其说不可从。

袁行霈先生正确批评了毕沅、郝懿行《大荒经》以下五篇是刘歆或后人注释《海外四经》、《海内四经》的说法。但是,袁先生认为《大荒四经》是原来《海外经》的一部分,《海内经》是原来《海内四经》的一部分。可能是因为刘歆嫌其文字重复错乱,或神话色彩过于浓厚而删除,为的是遵循儒家对于神怪的怀疑态度,"以求'质明有信'"[⑤]。此说似可商榷。对比《大荒四经》、《海内经》和《海外四经》、《海内四经》,它们的方位顺序完全不同,前二者是东南西北,后二者是南西北东,明显是两个系统的东西。至于神话色彩的浓厚程度,前后双方没有明显区别。甚至于在双方对于同一国族的描述中,《海外四经》、《海内四经》的内容反而更加荒诞,例如《大荒东经》君

---

① 此说不确,前文已经辨析刘向未整理《山海经》。

② 论证见下文。

③ 张宗祥:《足本山海经图赞》,古典文学出版社,1958 年,第 56 页。

④ 顾炎武《日知录》卷二十二辨四海之意甚明,可参。

⑤ 袁行霈:《〈山海经〉初探》,上海古籍出版社《中华文史论丛》1979 年第 3 辑,第 12 页。又见《当代学者自选文库·袁行霈卷》,安徽教育出版社,1999 年,第 6—7 页。

子国“其人衣冠带剑”,简略朴实;而《海外东经》君子国除此以外还有“食兽,使二大虎在旁。其人好让不争。有薰华草,朝生夕死”云云。所以,《大荒四经》、《海内经》并非是从《海外四经》、《海内四经》中删下来的。

笔者根据《隋书·经籍志》和《新唐书·艺文志》,认为郭璞注本原来是二十三卷,比刘歆十八篇本的篇目数多五卷,应该是郭璞增加了《大荒四经》和《海内经》。毕沅以后学者多根据明道藏本“此《海内经》及《大荒经》本皆进在外”,或南宋淳熙七年(1180)池阳郡斋尤袤刻本《山海经目总十八卷·海内经第十八》下云:“此《海内经》及《大荒经》本皆逸在外”一语,认为是郭璞注文,由此推定篇目。误,此篇目是尤袤或他人所加。①

《大荒四经》、《海内经》全是对于远方异族、神怪的叙述,比《山经》更加虚无缥缈,而且与《海外四经》、《海内四经》存在矛盾冲突和重复。若不是魏晋时代过于好博、好奇的风气,很难想象郭璞把它们编入《山海经》。

2. 郭璞注本篇目的争议与考证

由于郭璞时代书籍已经由刘歆时代的竹简改为纸卷,所以郭璞注本不再称篇,改称卷。由刘歆十八篇(《山经》十篇、《海外四经》、《海内四经》各四篇),加上《荒经》以下五篇,扩大为二十三卷。至此,今本《山海经》的内容基本定型,只是今本的分卷方法和卷数尚未固定。

郭璞合编并传注的《山海经》篇目存在的第一个疑难点是二十三卷,还是十八卷,争议甚多。《隋书·经籍志》和《新唐书·艺文志》著录的郭传《山海经》均为二十三卷。但是完整的二十三卷本今已失传,连篇目也未留下。而《旧唐书·经籍志》著录为十八卷、南宋尤袤刻本《山海经传》中郭璞《注〈山海经〉叙》附录的总篇目也为十八卷,与今本同。

今查日本汲古书院编《日本书目大成》所收藤原佐世《日本国见在书目录》(唐贞观年间成书,日本明治年间抄本影印本)第二十一类“土地家”下首列“《山海经》二十一(三、②)卷。郭璞注,见十八卷。《山海经(图、)赞》二

① 考证见下文。

② 明治时代抄本在“一”字旁加“三、”,当为抄者所加,以纠正其误。小川琢治以二十一卷为是,推测可能是《山经》十三篇加《海外经》以下八篇而成,无据。下文“《山海经赞》”中加“图、”字,亦当为抄者所加,意同。小川琢治云《日本国见在书目录》中“别揭《赞》二卷,《图》一卷”,不知所据。明治抄本无“图一卷”三字。

卷,郭璞注。《山海经抄》一卷。《山海经略》一卷"。则唐代流传到日本的郭注《山海经》也同时存在二十一(当为"三")卷本和十八卷本(以下简称日本古本)两种。

那么郭璞注本的原始面貌究竟是二十三卷,还是十八卷?这就成为一个问题。

对于这个二十三卷和十八卷的矛盾,《四库全书总目提要》认为:"郭璞注此书,见于《晋书》本传。隋、唐二志皆云二十三卷,今本乃少五卷,疑后人并其卷帙以就刘秀奏中一十八篇之数,非阙佚也。"袁珂认为,郭璞采用刘歆校定的《山海经》十八篇本加上《大荒四经》、《海内经》成为这二十三卷,即《隋书·经籍志》和《新唐书·艺文志》著录的《山海经》篇目数。而《旧唐书·经籍志》收录的郭璞十八卷本《山海经》,亦即今日所传《山海经》十八卷所本,只是"为了凑合刘秀(歆)一十八篇之数,另行编排之后的面目"[①]。此说甚好,但是,纯粹从数字推理,证据尚不足。而且,此说还意味着今本郭璞《注〈山海经〉叙》后附录的十八卷细目也是经过后人修改的,这一点似乎还有疑问。但是,笔者认为它其实是宋人所造,并不能否定袁珂上述推理。待下文详辨。

笔者认为,郭璞注本由于加上了《荒经》以下五篇,故作二十三篇,按照当时书籍形式发生变化,从简册变成卷子,所以把篇改称卷,故作二十三卷。[②] 但是,好古的人们颇不满意它和刘歆所谓十八篇之数的不合,又不明白郭璞增加了五篇,于是只好设法合并篇目,以凑合十八之数。凑合工作在唐代已经开始。《日本国见在书目录》同时著录二十三卷和十八卷两种郭注本。其后,五代后晋刘昫《旧唐书》也著录郭注十八卷《山海经》。宋代《崇文总目》(1041)著录本为"郭璞注十八卷"。北宋欧阳修主编的《新唐书》仍旧著录二十三卷本。[③] 但是,宋代三修道藏,其中至少两次皆收《山海

---

① 袁珂:《〈山海经〉写作时地及篇目考》,《中华文史论丛》1978 年第 7 辑,第 169—170 页。

② 刘宗迪认为郭璞注本没有增加新篇目,纯粹是为了均衡各卷篇幅才改成二十三卷。见其《〈山海经〉古本篇目考》,台湾辅仁大学《先秦两汉学术》2007 年第 8 期,第 67 页。

③ 但是,欧阳修参与修撰的《崇文总目》著录的是郭注十八卷本。表明当时两种本子同时存在。

经》，均为十八卷，只是分卷方法稍异。于是，在道藏本影响下，十八卷本逐步取代二十三卷本。

其实，宋道藏本《山海经》与今本十八卷本虽然卷数相同，但是具体的分卷方法完全不同。宋代有两种道藏本郭璞注《山海经》十八卷。其一，按照薛季宣《浪语集》所说，其中《五山经》十卷，《海外经》六卷，《海内经》、《大荒经》各一卷。其二，按照尤袤跋语所说，是《南山》、《东山经》各为一卷。《西山》、《北山》各分为上下两卷。《中山》为上中下三卷，别以《中山东、北》为一卷。《海外南》、《海外东、北》、《海内西、南》、《海内东、北》、《大荒东、南》、《大荒西》、《大荒北》、《海内经》总为十八卷。均与今本郭璞注十八卷的分卷方法不同。这是郭璞注《山海经》原始篇目研究的第二个疑难点。但是论者不多，可能是相关材料有些冷僻造成的。

笔者认为：宋代两种道藏本分《五山经》为十卷，符合刘歆当年校定的十八篇本中《山经》的数目（另有《海外四经》、《海内四经》等八篇）。但是它们的《海经》、《荒经》部分分卷方法混乱，而且每卷分量畸重畸轻，十分不合理。这表明，这些佚名的编辑者是为了凑合刘歆《上〈山海经〉表》所谓的十八篇总数而另行编排的篇目。①

其中尤袤所见道藏本实际上保留了二十三卷本的残迹，也就是说，它的分篇方法相当于二十三卷本。即《南山》、《东山经》各为一卷。《西山》、《北山》各分为上下两卷。《中山》为上、中、下三卷。《中山东》、《中山北》各为一卷（具体所指尚不明）。《海外南》、《海外东》、《海外北》、《海内西》、《海内南》、《海内东》、《海内北》、《大荒东》、《大荒南》、《大荒西》、《大荒北》、《海内经》。

南宋《中兴书目》（1178 年完成）著录的都是政府藏书，其卷三“地理类”云：“《山海经》十八卷：晋郭璞传，凡二十三篇，每卷有赞。”②这个秘阁本表面分十八卷，实际却是二十三篇的本子，和日本古本、尤袤所见道藏本十分相似。尤袤《遂初堂书目》著录两种本子，其中“秘阁本《山海经》”当是此书，而“池州本《山海经》”是他自刻。

---

① 参见前文讨论刘歆定本篇目部分，此处不赘。

② 见《宋元明清书目题跋丛刊》第一册，中华书局，2006 年，第 410 页。

笔者在《四库提要》和袁珂关于郭璞注本原为二十三卷的意见基础上，以为这种十八卷而内含二十三篇的本子正好反映了从实际的二十三卷本向十八卷本过渡的情况。

南宋初年，郭璞的二十三卷注本和无名的十八卷本仍然同时流传。郑樵（1104—1162）《通志·艺文略》“方物类”著录“《山海经》二十三卷，郭璞撰。《山海经》十八卷。《山海经图赞》二卷，郭璞注。《山海经音》二卷”。

由于宋道藏本的编排过于不合理，其后又有人合并《山经》十卷为五卷，重新编排出了今本十八卷的模样。这就是尤袤《山海经传》跋和王应麟《〈艺文志〉考证》和《小学绀珠》卷四所提到的所谓“刘歆所定本十八篇”。这种“十八篇”本分篇法和今十八卷本全同，所以它和刘歆十八篇本完全不是一回事。过去也一直未见。其出现时间大致在北宋中期以后，即人们经过多次重新编排郭注二十三卷为十八卷的试验之后。最迟是南宋尤袤刻书之时。笔者推测，可能是尤袤所根据之所谓“刘歆所定本”的作者，或者就是尤袤本人编定的。这样，前文留下的关于今本郭璞《注〈山海经〉叙》后附录的十八卷总目的疑问就解决了。它不是郭璞所作，不能作为郭璞注原作十八卷的证据。

今故宫博物院存元代曹善抄本《山海经》四册十八卷，可能抄自宋本。清乾隆年间所修《石渠宝笈》卷十有著录。周士琦以其第一册（《南山经》、《西山经》和《北山经》）影本比对郝懿行本，发现有五类证据显示此抄本优于明清各本。并因宋刻本与明本差异甚少而判定：“曹善这个手抄本决不是从宋刻本出，其所据祖本当为时代更早的写本。”[①]笔者只读过《故宫周刊》发表的曹善抄本前三卷的照片，未见全书。根据张宗祥《足本山海经图赞》所引其卷次目录，笔者以为，此抄本十八卷分卷方法与今本全同，其祖本必是与尤袤所见“刘歆所定本”类似，其时代应该相互接近。至于其文字优于尤袤本，或许是尤氏刻本失于校刻不精所致。至于其有无《山海经目总十八卷》，待查。

明清时代《山海经》诸本中附录的《山海经目录总十八卷》，实际首见于

---

① 周士琦：《论元代曹善手抄本〈山海经〉》，《中国历史文献研究集刊》（第一集），湖南人民出版社，1980年。

尤袤刻本，标题原作《山海经目总十八卷》。尤袤刻本、明道藏本、明成化庚寅刻本、清毕沅本、郝懿行本每卷下还有对于经文和注文数字的详细统计。如《山海经目总十八卷》下有"本三万九百十九字，注二万三百五十[1]字，总五万一千二百六十九字"。各卷皆有经文和注文总字数。如《南山经第一》下有"本三千五百四十七字，注二千一百七字"。《海内经第十八》下有"本一千一百十一字。此《海内经》及《大荒经》皆逸在外"等等。毕沅《山海经新校正》指出"总十八卷"下之注，"《玉海》有"。郝懿行《山海经笺疏》在此总目录下加注，云："此《玉海》所校也……。"均误。尤袤在南宋初，王应麟是南宋末年人，后入元。笔者认为整个总目录是尤袤或尤袤所根据的所谓"刘歆所定本"作者所造，王应麟《玉海》只是转引尤袤刻本。[2] 这个详细统计数字包括了注文字数，当然不可能是郭璞自加，而是尤袤等人仿照班固《艺文志》著录本《中山经》末尾之"右《五藏山经》五篇，大凡一万五千五百三字"[3]之例而加，以取信于人。加《总目》的客观益处是便于后人掌握经文遗失情况。[4] 另外，他们还加"此《海内经》及《大荒经》皆逸在外"十二字，是为了解决刘歆《上〈山海经〉表》中十八篇与《艺文志》著录十三篇之间的矛盾。这个"逸在外"的意思并不是指刘歆把那五篇"逸在外"，而是指班固著录十三篇本《山海经》时把它们"逸在外"了。这样，就清楚地知道，毕沅把它理解为郭璞注文意指刘向未收《荒经》以下五篇，而刘歆重校"进在外"是错误的。其一误在于判定是郭璞注文，二误在于判定此文意指刘向。而

---

① 根据道藏本。尤袤刻本为"注二万三百十字"，与总字数不合，误。

② 《玉海》卷十五陈述十八卷本时引述了尤袤刻本中关于经文总字数和注文总字数的统计可以为证。

③ 《中山经》末尾这段话，小川琢治认为是汉代以前古本所有，见《先秦经籍考》，第8页。袁珂认为或者是古本所有，或者是刘歆所加，见《中华文史论丛》第7辑，第163页。笔者根据其言《山经》为"五篇"，不符合刘歆本《山经》十篇，故推定当是班固著录本所加。

④ 笔者比较了尤袤本和郝懿行本统计数字之差别，发现郝本前四《山经》比尤袤本少4975字，其中《南山经》少1686字。而《中山经》多3698字。由于郝本《中次八经》景山、荆山等多在湖北，《中次九经》岷山等皆四川之山，《中次十二经》洞庭山等皆在湖南、江西，与中山之名不符。怀疑以上郝本中的这三次《山经》皆来自尤袤本的《南山经》。袁珂从古本《中山经》后面的字数比郝懿行本字数增加数千字认定是郭璞以后所增，并进而推论《中山经》记录洛阳特详也是东汉以后历代以洛阳为都时代学者所加，见《中华文史论丛》第7辑，第163—164页。待另文分析。

现代学者认为它是郭璞注文意指刘歆未收《荒经》以下五篇而“逸在外”也不正确。其一误在于判定是郭璞注文，二误在于判定此文意指刘歆。后代一些本子也有不收该《总目》的，如清吴任臣《山海经广注》、汪绂《山海经存》。这表明有些注家并不认为该《总目》为郭璞所作。

尽管此十八卷本不符合郭璞注本原貌，也和过去的各种十八卷郭注本不同。但是由于它解决了长期困扰的与刘歆十八篇本数目不同的问题，分卷方法简洁明了，而且有经文、注文总字数的详细统计①，更容易取信于人，因而被广泛接受。尤袤等人达到了成为新“定本”的目的。此后，晁公武《郡斋读书志》、陈振孙《直斋书录解题》所著录均为十八卷本。

而王应麟在《玉海》卷十五引《中兴书目》著录的中秘本“《山海经》十八卷，晋郭璞注，凡二十三篇”一段话之后，却引用尤袤刻本对全新的十八卷总字数统计，大误，他混淆了这两种十八卷本。但王氏在其他著作，如《〈艺文志〉考证》和《小学绀珠》中都不提此十八卷二十三篇本，转而援用尤袤刻本所据的所谓“刘歆定本十八篇”。其中最能反映从二十三卷本向今日十八卷本过渡的过程。从此以后，尤袤所刻之十八卷本定于一尊，并一直流传至今。

相信《旧唐书·经籍志》和今本《山海经》中附录在郭璞《注〈山海经〉叙》之后的总篇目的学者则认为郭注《山海经》本来为十八卷，但是无法解答唐代以来多处关于郭注“二十三卷”的记载。清周中孚《郑堂读书记·山海经》把隋、唐二志所著录的《图赞》二卷、《音》二卷加上郭璞《注》得二十二卷，仿毕沅之例，怀疑“二十三”为“二十二”之误。② 周氏实是大误。

看来，郭璞没有吸取刘歆《上〈山海经〉表》未写明各篇篇名造成后世混淆的教训。他的注本篇次屡次遭人篡改。更有甚者，今本《山海经·海内东经》自“岷三江首”以下还窜入了《水经》内容。毕沅《山海经新校正》在

---

① 此种加统计数字的方法，广为后人所用。郝懿行有另外的统计。毕沅《山海经新校正》注解此《总目录》时云：“此目录下注字，今本所无。总十八卷注字，《玉海》有。已下注字，明藏经本有。”郝懿行《山海经笺疏》、袁珂《山海经校注》都收录此《总目录》。明道藏本引尤袤本《海外南经》“注六百二十二字”误“三”为“二”，毕本沿袭其误，是袭用道藏本。毕本引道藏本《大荒北经》“本一千五百六字”误“百”为“十”，郝本沿袭其误，当是袭用毕本。

② 侯忠义：《中国文言小说参考资料》，北京大学出版社，1985 年，第 56—57 页。

《海内东经》结尾云:"右自'岷三江首'以下,疑《水经》也。《隋书·经籍志》云:'《水经》二卷,郭璞注。'《旧唐书·经籍志》云:'《水经》二卷,郭璞撰。'此《水经》,隋、唐二志皆次在《山海经》后,又是郭注,当即此也。"①

书的命运在流传过程中是作者无法控制的。

回顾关于郭璞注本原始篇目的学术争论,以往人们往往只在隋、唐二志和所谓《山海经目录总十八卷》(即今本十八卷的来源)之间选择判断,少有全面考察唐宋以来郭注本篇目的整个发展历程。这就难免有片面之论。

第三节　郭璞《山海经注》、《山海经图赞》和《山海经图》考

一、《山海经注》和《山海经图赞》考

由于《山海经》社会地位不高,刘歆校定之后,一直无人注释《山海经》。

但是,郝懿行《山海经笺疏叙》认为,郭璞以前有人注《山海经》。郝云:"……郭注《南山经》两引'璨曰',其注《南荒经》'昆吾之师',又引《音义》云云,是必郭已前音训注解人。惜其姓字爵里与时代俱湮,良可于邑。"笔者核对此三处引文。"璨曰"之一是解释《南山经》招摇之山"有草焉,其状如韭",郭璞注云:"'璨曰:韭,音九。'《尔雅》云:'霍山亦多之。'""璨曰"之二是解释《南山经》招摇之山的迷榖,"其状如榖而黑理"。郭璞注云:"'璨曰:榖亦名构。名榖者,以其实如榖也。'"这两处"璨曰"可能都是引述朋友之语,未必是专门作注者。郭璞注《大荒南经》"昆吾之师"云:"昆吾,古王者号。《音义》曰:'昆吾,山名,铣水内出善金。"这里的《音义》可能是一本字典类著作。根据《晋书》本传云:郭璞"注释《尔雅》,别为《音义》、《图谱》。"所以,郭璞注解中所引的《音义》,可能就是郭璞自己的作品。郝懿行云:"《音义》,未审何人书名,盖此经家旧说也。"郝说理据不足。

张华《博物志》对于《山海经》个别事物有所说明,并为郭璞引用在注解中。但是,张华是自己著作,目的不在注《山海经》。

到了郭璞时代,由于山川变化、地名沿革,很多东西已经无法读懂。郭

① 郭璞注,毕沅校:《山海经》,上海古籍出版社,1989年影印,第103页。

璞云:"盖此书跨世七代,历载三千,虽暂显于汉,而寻亦寝废。其山川名号,所在多有舛谬,与今不同。师训莫传,遂将湮泯。……余有惧焉,故为之创传,疏其壅阂,辟其茀芜,领其玄致,标其洞涉。"[①]文中明确说自己是"创传",可见郭璞是历史上第一个注解《山海经》的人。如果相信郭璞不是自吹的话,那么郭璞注中引述其他人的解释,则都不是专门解释《山海经》的。

《山海经注》是郭璞晚期著作,定稿时间不早于公元 321 年。[②] 现存最早版本是南宋淳熙七年(1180)尤袤池阳郡斋刻本《山海经传》。此本由中华书局 1984 年影印,比较易得。

除了传注之外,郭璞还创作了一组赞诗——《山海经图赞》,今传 303 篇。赞是一种文体,以赞美为主,也包括贬斥,是一种评论性文字。图赞,亦称画赞、图谱,是针对图画所作的赞。如顾恺之《魏晋胜流画赞》,即评论当时人物画。郭璞曾为《尔雅》作《图谱》。《隋书・经籍志》中《论语》类著录"《尔雅图》十卷,郭璞撰"。如是,则图赞、画赞、图谱与图画的关系昭然若揭。笔者认为,郭璞《山海经图赞》所咏之图是郭璞或其友人作,考证见下文,此不赘述。《山海经图赞》(以下简称《图赞》),既有对所赞之物的描写,也有评论,可以视为郭璞阅读和研究这些来自《山海经》的各种事物的心得。

唐宋时代,《山海经》郭注与《图赞》一并流行。《隋书・经籍志》、《旧唐书・经籍志》、《新唐书・艺文志》在著录《山海经》郭注之后均著录郭撰《山海经图赞》二卷。由此可知,当时《图赞》是独立成书的。

但是在后来一些版本中,《图赞》被分别插入经文各卷之后。正如《中兴书目》所记载的秘阁本:"《山海经》十八卷,晋郭璞传,凡二十三篇。每卷有赞。"[③]既然是"每卷有赞",可见原本独立的《图赞》已经散入各卷之中。故宫收藏元至正乙巳年(1365)曹善(仲良)抄本《山海经》,每卷有《图赞》,

---

① 郭璞:《注〈山海经〉叙》,尤袤刻本,中华书局,1984 年影印。

② 连镇标《郭璞研究》根据郭璞注文中出现的晋太康七年(286)至太兴四年(321)等 7 条材料,推定:郭璞开始研习、注解《山海经》的时间不迟于 286 年,《山海经注》的定稿时间不早于 321 年。笔者以为晋太康七年,郭璞仅 11 岁,不可能开始注解工作。该材料是郭璞后来注解工作中引述旧时故事,不能用来确定研习、注解工作的开始时间。

③ 见《宋元明清书目题跋丛刊》第一册,中华书局,2006 年,第 410 页。

共303篇，所咏对象遍及《山海经》十八卷。曹善抄本的文字内容与宋刻本差异较多，应该是抄自一个宋代尤袤刻本之外的其他本子。[①] 曹善是书法家，此抄本被作为书法作品由私人收藏，清代入内府，编入《钦定石渠宝笈》，故流传不广，多数《山海经》学者未见，唯王世贞见之，并题跋于抄本中。

郭璞《山海经图赞》后来颇有亡佚。明代沈士龙、胡震亨校本《山海经图赞》[②]收261篇，《补遗》14篇，共275篇。缺《大荒四经》与《海内经》部分的图赞。明代张溥《郭弘农集》卷二《赞》和《补遗》共收279篇。亦缺《大荒四经》与《海内经》部分的图赞。严可均《全上古三代秦汉三国六朝文》从各种类书、韵书辑得67篇，益以明道藏本《山海经》所收，共266篇，其中只缺《大荒南经》部分的图赞，以至连镇标《郭璞研究》认为《大荒南经》部分的图赞可能亡佚了。今人张宗祥《足本山海经图赞》收303篇，是一般可见的最好本子。

二、《山海经》古图与郭璞《山海经图赞》所咏之图考

《山海经》与图画的关系是学术史上一大问题。它主要包括《山海经》是否述古图之作，这个所谓"古图"是否存在及其性质，是全书都是述图之作还是部分篇章是述图之作，以及后代《山海经》各种版本所附插图与古图的关系等。

1.《山海经》所述古图考

《史记·大宛列传》云："天子案古图书，名河所出山曰昆仑。"根据篇末赞语，"古图书"指《禹本纪》和《山海经》。果真如此，则汉武帝时代已经有《山海经图》。但是，它与《山海经》并存，不知是《山海经》所述之图，还是附录之图。[③] 因年代久远，不能确考。

刘歆没有谈及任何《山海经图》的问题。

---

① 周士琦《论元代曹善手抄本〈山海经〉》认为此本"决不是出自宋刻本，其所据祖本当为年代更早的写本"。见《中国历史文献研究集刊》第一集。张宗祥《足本山海经图赞》认为曹善抄本应该是根据宋本抄写，或书于宋代而后人元。误。

② 《丛书集成》根据《秘册汇函》本影印。

③ 袁行霈先生认为这是《山海经》成书以后的图，意思是附图，似可商榷。

欧阳修《读山海经图》诗云："夏鼎象九州，《山经》有遗载"，不是很自觉地最早把《山海经》与禹鼎图联系在一起，引发后代一系列争论。

朱熹首先自觉认识到《山海经》部分内容有明显的述图痕迹（有关考论见第五章），由此，许多学者开始讨论《山海经》是根据何种古图而作，并出现多种假说。有朱熹"汉画"说、杨慎"禹鼎图"说、"《畏兽画》"说、陈逢衡"夷坚述图"说等。但证据欠缺，均不足信。而且《山海经》大多数内容不是图画。例如记录动物叫声的文字，"其音如婴儿"，"其名自讠"，"其音如谣"等，就不可能来源于图画。

郭璞注提及的所谓《畏兽画》不是《山海经图》，更不是《山海经》所述古图。郭注《西山经》之"嚻"、《北山经》之"孟槐"、《大荒北经》之"强良"，均云"亦在《畏兽画》中"。马昌仪以为即《山海经图》。[①] 但是，宋人姚宽《西溪丛语》云："《大荒北经》有……强良，亦在《畏兽画》中。此书今亡矣。"他认为《畏兽画》是单独一书。饶宗颐肯定姚氏观点，认为"古人图画畏兽，正所以祓除邪魅"[②]。郭璞《图赞·强梁》云："仡仡强梁，虎头四蹄。妖厉是御，唯鬼咀魑。衔蚍奋猛，畏兽之奇。"可以为饶宗颐之说提供又一证据。所谓《畏兽画》虽然与《山海经》中神怪有重叠，但显然不能概括《山海经》中各种神怪，它不是《山海经图》，更不是所谓的《山海经》据以成书的古图。

毕沅认为《海外经》与《淮南子·地形训》叙述三十六国是述图之作。其《山海经新校正》在《海外西经》首句下注云："《淮南子·地形训》云'自西北至西南方'，起修股民、肃慎民。正与此文倒。知此经是说图之词。或右行，则自西南至西北，起三身国。或左行，则自西北至西南，起修股民。是汉时犹有《山海经图》。各依所见为说，故不同也。"毕说所指之图是汉代尚流传的域外民族图。意思是《海外西经》是叙述古图之作，以右旋为顺序；而《淮南子》作者也见到古图，遂作《地形训》以叙述，但是采取了左旋的顺序。此说的根据似嫌不足。《海外经》其他三经都采用左旋顺序。如果是读图，为什么此经的作者们自己都不统一方向顺序？笔者以为是《淮南子》

① 马昌仪：《山海经图：寻找〈山海经〉的另一半》，《文学遗产》2000 年第 6 期。
② 饶宗颐：《澄心论萃》，上海文艺出版社，1996 年，第 265—266 页。

在引用《海外西经》时随意改变了方向顺序。

2001 年,北京师范大学刘宗迪博士学位论文《论〈海外经〉与〈大荒经〉与上古历法月令制度的关系》提出《海外经》和《大荒经》是“上古历法月令图”,可备一说。

关于《山海经》部分篇章(即《海经》以下各篇)所述古图尚待进一步研究。

2.《山海经》附图考

后来的《山海经图》都是成书以后所配。

郭璞注《南山经》招摇之山“有兽焉,其状如禺而白耳……其名曰狌狌”,云:“禺似猕猴而大,赤目长尾……有说者不了此物,名禺作牛,图亦作牛形,或作猴。皆失之。”学者多据此言判定郭璞之前有《山海经图》,误。今本《山海经》中没有名“禺”的野兽。所谓“禺”、所谓似牛、似猴的图都不是《山海经图》,而是其他一些描写“禺”的著作中的图。

郭璞所作《图赞》凡 303 篇,其中多有 1 篇而同时赞数物的,故涉及对象总数近 400 种。它所针对的图才是当时存在的《山海经图》。从《图赞》内容看,这些图分别画了各种神奇事物,与《山海经》在上古时代的政治经济功能不符合。所以,这些图不是从上古时代流传下来的。否则,刘歆也应当提及此图。全面考察这些图赞的内容,笔者发现它们非常系统,遍及全经各卷,南宋《中兴书目》著录的秘阁本和故宫收藏的元代曹善抄本“每卷有赞”就是证据。而全经是郭璞完成的最后编纂,因此,可以推定:《图赞》所咏之《山海经图》是郭璞重新编纂《山海经》之后的作品,因此可能是郭璞或其合作者在《异兽图》之类影响下创作完成的[①],正如他完成《尔雅》注之后作《尔雅图谱》一样。

这部充满神奇怪物的《山海经图》画册的出现,更加证明了魏晋时代人们对于《山海经》中超自然神怪内容的狂热喜爱。《山海经》的文字叙述不能完全满足当时人的强烈需要,于是采用更加直观的图画来强化其阅读效果。图画是具有普及功能的。从《山海经》接受史来看,《山海经图》的出现

① 汪俊《〈山海经〉无“古图”说》认为郭璞是《山海经》配图的始作俑者。惜其证据不足。见《徐州师范大学学报》2002 年第 3 期,第 84 页。

表明世人已经普遍接受《山海经》,而且其接受方式是强调其神怪内容。《山海经》的性质正在社会接受过程中越来越倾向于神怪记录,越来越远离自然与人文地理志。所以,郭璞的《山海经》研究也不得不更加关注其中神怪与真实之间的矛盾。

三、郭璞《山海经注》、《图赞》和《山海经图》的合编

当时,郭璞《山海经注》、《图赞》和《山海经图》是彼此配在一起流传的。陶渊明读到了这个三合一的本子,非常喜爱它。何以见得?其《读〈山海经〉十三首》云:"泛览《周王传》,流观《山海图》。俯仰终宇宙,不乐复何如?"可见陶渊明读到了《山海经图》。而仔细分析陶渊明诗句,笔者发现一些内容根本不是来自《山海经》,而是来自郭璞图赞。例如,《读〈山海经〉十三首》之四有"丹木生何许?乃在密(峚)山阳。黄花复朱实,食之寿命长"。查《山海经》,丹木凡四见,均在《西山经》。其中三条在峚山,经云:"……峚山,其上多丹木,员(圆)叶而赤茎,黄华(花)而赤实,其味如饴,食之不饥。"又云:"玉膏所出,以灌丹木。丹木五岁,五色乃清,五味乃馨。食之已瘅,可以御火。"第四条在崦嵫之山。经云:"其上多丹木,其叶如谷,其实大如瓜,赤符而黑理。"经文中说丹木都没有助长寿的功能。郭璞也未加注文。陶渊明诗中所谓"食之寿命长"来自郭璞《丹木玉膏图赞》。《赞》云:"丹木炜烨,沸叶(沸)[1]玉膏。黄轩是服,遂攀龙毫。眇然升遐,群下呜号。"[2]郭璞把黄帝升仙归功于服食了丹木、玉膏,所以,陶渊明根据郭《赞》,遂以为《山海经》丹木有助长寿之功。此证说明陶渊明必是见到了郭璞《图赞》。

陶渊明也读到了郭璞《山海经注》。例如,《读〈山海经〉十三首》之八云:"赤泉给我饮,员丘足我粮。方与三辰游,寿考岂渠央?"查《海外南经》有"不死民……其为人黑色,寿不死"。经文无赤泉、员丘。郭璞注云:"有员丘山。上有不死树,食之乃寿。亦有赤泉,饮之不老。"郭注是引用张华《博物志》卷一《物产》云:"员丘山上有不死树。食之乃寿。有赤泉,饮之不老。"则陶渊明是用郭璞注。陶诗之二咏西王母云:"灵化无穷已,馆宇非一

---

① 沈士龙、胡震亨校本《山海经图赞》"沸叶"为"沸沸",正确。
② 张宗祥:《古本山海经图赞》,古典文学出版社,1958年,第8页。

山。”查《山海经》中，西王母在《西次三经》、《海内北经》和《大荒西经》数次出现，所居之处分别是玉山、昆仑虚北和昆仑之丘。没有一处谈到其宫馆，反而玉山是“穴处”，即在山洞中居住。郭璞《西王母图赞》未言其居处。而郭璞注《大荒西经》西王母时总结其住处，云：“西王母虽以昆仑之宫，亦自有离宫别窟、游息之处。不专住一山也。”①陶渊明诗句与郭璞注类似，可见陶渊明是看了郭璞注而加的评论。此二证说明陶渊明所读《山海经》是郭璞注本。

根据以上考证，陶渊明所见《山海经》是郭璞《山海经注》、《图赞》和《山海经图》三者合一的本子。②

至此，郭璞整理、诠释、增图、加赞的《山海经》全貌可见。郭璞对《山海经》的流传可谓居功至伟。毕沅仅仅根据郭注少言地理、多言奇异而批评郭璞不如郦道元贡献大，是一偏之见。

这部《山海经图》还流传到北方地区，《初学记·马部》曾引东晋张骏《山海经图赞》云云。张骏与郭璞同时，当是根据郭图而作。今张《赞》的绝大多数已佚，尚存的个别篇目与郭璞《赞》往往混淆。③

第四节　郭璞对《山海经》的综合性阐释

正当壮年的郭璞具有良好的文字学功底和古籍知识。郭璞不仅熟悉传世古籍，还能利用最新出土文献。晋武帝太康二年(281)，汲冢出土大批竹简文书。郭璞利用其中《竹书纪年》和《穆天子传》中昆仑山和西王母的存在反驳司马迁对《山海经》的怀疑：“若《竹书》不潜出于千载，以作徵于今日者，则《山海》之言，其几乎废矣。”(《注〈山海经〉叙》)他还利用《竹书纪年》注解经文。如，《海内南经》苍梧之山“帝丹朱葬于阴”，郭注：“今丹阳复有丹朱冢也。《竹书》亦曰：‘后稷放帝朱于丹水’，与此义符。”郭璞还利用了

---

① 郭璞：《山海经传》，尤袤刻本，中华书局，1984年影印。

② (宋)姚宽《西溪丛语》卷下云：“陶潜《读山海经十三首》用事今本多差误。……第一篇……‘流观《山海图》’乃《山海经》十八卷，郭璞注是也。”姚宽正确认识到陶渊明看到了郭璞注，但是他认为《山海图》是《山海经》之误，恐失当。

③ 张宗祥：《古本山海经图赞》，古典文学出版社，1958年，第55—56页。

同时代人的著作，例如张华《博物志》。《海外南经》有“厌火国”，《博物志》云：“厌光（当为火）国民，光（火）出口中。形盡似猿猴，黑色。”郭璞注“厌火国”云：“言能吐火，畫（盡）似猕猴而黑色也。”也是引用张华的说法。由于其博学和严谨的治学态度，郭璞在注解《山海经》时取得了巨大成就。

一、版本校订和文字考释

《山海经》虽经刘歆等人整理隶定，但是其中依然存在古文奇字。加之名物历史变迁和长期流传造成的舛误，魏晋时代人已经无法顺利阅读了。郭璞注《山海经》必须先从版本校订和疏通文字开始。

郭璞参校了若干《山海经》版本，并在注文中用“一作”、“或作”等来作校语，和刘歆校语直接标在经文中不同。如《南山经》“堂庭之山”，在堂字下，郭注“一作常”。同经“赤鱬……可以已疥”，在疥字下，郭注“一作疾”。校对《西山经》怪兽“朱厌，见则大兵”时，郭注：“一作见则有兵起焉。一作见则为兵。”《西山经》“蔷水”，郭注蔷字：“音色。或作蒉，又作蓄。”这里，郭璞至少使用了三种版本。《海内北经》“帝尧台……在昆仑东北”，郭注“一本云：‘所杀相柳，地腥臊不可种五谷，以为众帝之台’”。《大荒东经》“靖人”，郭注“……或作竫，音同”。《大荒南经》“禺虢”，郭璞注“虢，一本作號”。类似出校记之处尚多，此处不赘。

校对之后，郭璞对字义、字音进行了较为全面的注释。《山海经》多古字，有些连正统的字书也未收，普通人根本无法理解。如《南山经》九尾四耳怪物“猼訑”，郭注：“博施二音。訑，一作陀。”根据毕沅考证：《说文》无此字词，《玉篇》有猼犯，“则郭本作訑云，或作陀，皆古字。”又如《南山经》怪兽“猾褢”，郭注：“滑怀二音。”《山海经》又多俗字，如《南山经》怪鸟“鴸渠”，郭注：“鴸，音彤弓之彤。”毕沅考证：《尔雅》、《说文》均作雝渠，并判定“鴸非古字，当为雝”。估计应该是俗字。《山海经》说此鸟“可以已腸”，郭注：“谓皮皴起也，音叵驳反。”离开了郭璞注，是无法读通《山海经》的。有些极普通的字词，也是容易误解的。《山海经》记出金之山约 140 处。伊藤清司怀疑多数应是铜。其实郭璞注有更加准确的说明。《南山经》“杻阳之山，其阳多赤金”，郭注：“铜也。”此山“其阴多白金”，郭注：“银也，见《尔雅》。”

《山海经》涉及大量民俗内容，如日常生活习惯、民间医药卫生、俗信巫术等。由于长期从事卜筮活动，郭璞对于这些有相当了解。如《中山经》黄棘果实"服之不字"，郭注："字，生也；《易》曰：'女子贞，不字。'"由此可知，当时人把它视为可以不育的草药。《西山经》灌水"其中有流赭，以涂牛马无病"。郭注云："今人亦以朱涂牛角，云以辟恶。"《南山经》九尾狐"食者不蛊"，郭注："噉其肉，令人不逢妖邪之气。"

郭璞对于《山海经》中地理内容也有所考订。《北次三经》有盐贩之泽。郭注云："即盐池也。今在河东猗氏县。或无贩字。"盐池，古称解池，在今山西运城。有神话说这里是蚩尤被杀之地，故其水红色。实际是水中嗜盐菌造成。郭注得到郦道元《水经注》、郝懿行《山海经笺疏》、袁珂《山海经校注》的一致肯定。《中次六经》夸父山其北有桃林，郭注云："桃林，今弘农湖县阙（当作阌）乡南谷中是也。"[①]此注得到后世注家一致肯定。昆仑山是神话之山，中国多种古籍都言说此山，其地理方位也各异。《山海经》昆仑二字凡二十一见，分别在《西山经》、《海内西经》、《海内东经》、《大荒西经》等。此山是中国神话第一圣山。但是，由于多种昆仑共存于经文中，致使后人混淆。郭璞认为经文作者知道这些昆仑山实际并非一山。《海内西经》有"海内昆仑之墟"，郭注云："言海内者，明海外复有昆仑山。"郝懿行《山海经笺疏》称赞郭注云：

> 海内昆仑，即《西次三经》昆仑之丘也。《禹贡》昆仑亦当指此。《海内东经》云："昆仑山在西胡西。"盖别一昆仑也。又《水经·河水》注引此经郭璞注云："此自别有小昆仑也。"疑今本脱此句。又荒外之山，以昆仑名者盖多焉。故《水经》、《禹本纪》并言昆仑去嵩高五万里。《水经注》又言晋去昆仑七万里。又引《十洲记》"昆仑山在西海之戌地，北海之亥地，去岸十三万里。"似皆别指一山。然则郭云海外复有昆仑，岂不信哉！

昆仑山作为神话圣山，各地人们纷纷将它附会于本地，或者后世学者将异族

① 郭璞：《山海经传》，尤袤刻本，中华书局，1984年影印。

圣山附会为昆仑[1]是正常现象。如果今日把所有昆仑混为一谈，那将陷入巨大的地理学困境。郭注、郝笺对于今人理解昆仑山的位置与性质帮助甚大。又例如，《山海经》有鲧化羽渊和鲧化墠渚两种文字。后者在《中次三经》，郭注云："鲧化于羽渊为黄熊。今复云在此。然则一已有变怪之性者，亦无往而不化也。"[2]郭璞用鲧已经成怪，可以任意变化，来解释神话异文，是有神话思维背景的。这种说法也可以避免单纯的地理学解说在神话异文方面遭遇无所适从的困境。当然这种说法不符合神话学理论，而我们自然也不能苛求于他。

郭璞在注解过程中是非常严谨的。知之为知之，不知为不知。全书多处出现"不详何物"、"未详"等字眼。如《西山经》有吃人怪鸟罗罗，郭注云："罗罗之鸟，所未详也。"同经"鸟危之山……其中多女床"，郭注云："未详。"存在如此多的未解之谜，当然令人遗憾。但是，郭璞在不解之处所做的提示，从反面说明：他已经注解的地方是值得信赖的。至少在他自己看来已经都是可靠的解释，决非"想当然"的推测。

由于地理志体例限制，《山海经》叙事过于简单。郭璞不得已对于其中一些名物的背景知识作了深度介绍。《海外西经》云："丈夫国在维鸟北。其为人衣冠带剑。"郭璞注："殷帝太戊使王孟采药，从西王母至此。绝粮，不能进。食木实，衣木皮，终身无妻。而生二子，从形中出，其父即死。是为丈夫国。"他用神话传说解释丈夫国的来历，为今天留下了丈夫国的一段民族起源神话。《太平御览》卷三六一引《玄中记》、卷七九〇引《括地志》关于丈夫国的记载都接受了这个解释。[3] 读者立刻明白：为什么这个远方世界的纯粹男性国家，竟然"衣冠带剑"，与中国相似，因为双方有某种遥远的血缘关系。

当然，也有学者反对郭璞超越经文范围做解说。例如陈逢衡《山海经汇说》卷三《丈夫国》云："'衣冠带剑'四字已写尽丈夫国形状，何容复赘一词。"又云："郭氏添设，节外生枝，遂成奇怪。"陈逢衡批评郭璞是为了言怪，

---

① 如《水经注》所引释氏《西域记》云："阿耨达太山，其上有大渊水，宫殿楼观甚大焉。山，即昆仑山也。"释氏就是把印度阿耨达山附会为昆仑山。类似者还有康南《扶南传》，不赘。

② 郭璞：《山海经传》，尤袤刻本，中华书局，1984 年影印。

③ 袁珂：《山海经校注》，巴蜀书社，1993 年，第 262 页。

故意引申。其实，陈氏说法，并不符合经文实际。他的意思是经文中不存在超自然的内容，都是写实的。《山海经》的这些原文中的确不存在超自然描写，但是，《山海经》是地理著作，本身并非为了叙事，因此省略情节是正常的。但是，经文中"丈夫国"三字已经说明了这是一个单一性别的所谓"国家"，正与"女儿国"相对立。因此，经文绝对不是无怪，只是比较省略而已。陈氏以个人先入之见，判定经文是纯粹写实，反对郭璞做引申解说，这是不对的。

《海外北经》叙述十日浴于汤谷，栖息于扶桑的神话。郭注引各种文献说明经文，并引《楚辞》、《庄子》、《淮南子》、《归藏》等书关于后羿射日的故事进行补充解说："此云'九日居上枝，一日居下枝'，《大荒经》又云'一日方至，一日方出。'明天地虽有十日，自使以次第迭出运照。而今俱见，为天下妖灾，故羿禀尧之命，洞其灵诚，仰天控弦，而九日潜退也。"今本《山海经》无后羿射日，但是唐代成玄英《庄子注》引《山海经》有。郭璞应该也见过比今本《山海经》更加完整的古本。他实际上用全部的材料来阐述神话中十日的正常秩序，以及正常局面被破坏后导致的射日结局之间的关系。其说翔实合理。没有对于《山海经》以及其他古籍的娴熟把握，是不可能达到这种水平的。郭注为后来《山海经》研究奠定了基础，后代学者几乎无不是从郭注开始研究的。

二、对《山海经》真实性的全面肯定和意义阐释

郭璞沿袭旧说，仍然以大禹为作者。《山海经》被他视为三千年前已经"跨世七代"[①]的"圣皇"之作，内容是"夏后之迹"。[②] 这里的"圣皇"、"夏后"均指大禹。

在远古时代，《山海经》内部的写实成分和虚幻成分之间是混融一体的。当时人们实际知识有限，所以写实成分和虚幻成分之间的矛盾并不突出。随着知识形态变化，汉代学者开始认为它们之间存在矛盾。司马迁强调其虚，刘歆强调其实。其实，简单肯定任何一方面而否定其他方面都会导

① 夏至晋正是七个朝代。

② 见郭璞《注〈山海经〉叙》。

致认识偏差。可是，学术并非一个纯粹的认知活动。作为社会一分子的学者无法摆脱时代环境，其研究结论也不能不带有时代色彩，并作为那个时代的思想代表而存在。郭璞生当魏晋，儒学衰而未死；玄学方兴未艾。他的《山海经》研究不可避免地具有那个时代的显著特征。既有儒学价值观与天人感应的内容，又有道家玄学的思想倾向，还掺杂道教的神仙术。其核心是肯定《山海经》中全部的超自然的存在及其价值。

1. 引证古籍肯定《山海经》的历史真实性

《山海经》中存在大量怪物和奇形怪状的民族，不断引起人们的怀疑与批评。诚如郭璞《注〈山海经〉叙》所云："世之览《山海经》者，皆以其闳诞迂夸，多奇怪俶傥之言，莫不疑焉。"要想确定《山海经》的文化地位，在当时必须首先解决其历史真实性问题。

郭璞以当时新出土文献《穆天子传》与《史记》、《左传》对穆王的记述相互参证，说明《山海经》所言西王母、名山大川、奇珍异宝可与《穆天子传》对应，故皆为真实史料。痛诋谯周、司马迁等人的怀疑论"不亦悲乎"，"若竹书不潜出于千载，以作徵于今日者，则《山海》之言，其几乎废矣。"[①]又引述东方朔辨识毕方鸟、刘向晓盗械之尸等旧典来进一步肯定。这种类似二重证据法的论述当然十分有力。不过，书中仍然存在《穆天子传》所不能证明的事物。所以，郭璞在注文中引了其他古籍证实神怪之物的存在。如《大荒东经》："有司幽之国……司幽生思士，不妻；思女，不夫。"郭注云："言其人直思感而气通，无配合而生子，此庄生所谓白鹄相视，眸子不运而感风化之类也。"[②]《海外南经》贯匈国，郭注云："《尸子》曰：'四夷之民有贯匈者，有深目者，有长肱者，黄帝之德尝致之。'《异物志》曰：'穿匈之国，去其衣则无自然者。'盖效此贯匈之人。"[③]

2. 以道家玄学思想肯定奇怪之物的真实性

仅仅举例说明《山海经》内容是真实存在的做法毕竟只能部分地解决问题。要想彻底摆脱虚构的指责，根本上还是要用理论说明《山海经》里为

---

① 见郭璞《注〈山海经〉叙》。
② 郭璞：《山海经传》，尤袤刻本，中华书局，1984 年影印。
③ 同上。

什么出现怪物。针对这种情况，郭璞采用庄子“人之所知，莫若其所不知”的知识有限论来展开辩护。郭云：

> 夫以宇宙之寥廓，群生之纷纭，阴阳之煦蒸，万殊之区分。精气浑淆，自相渍薄。游魂灵怪，触像而构。流形于山川，丽状于木石者，恶可胜言乎？然则总其所以乖，鼓之于一响；成其所以变，混之于一象。世之所谓异，未知其所以异；世之所谓不异，未知其所以不异。何者？物不自异，待我而后异，异果在我，非物异也。故胡人见布而疑黂，越人见罽而骇毳。夫翫所习见而奇所希闻，此人情之常蔽也。①

按照这种理论，人类知识是极其有限的，不可能全面认识世界，所有被人视为怪异的事物都是由于人类知识的相对性决定的。一切的“异”都被归结为世人的主观认识缺陷，这就从根本上取消了人们运用经验事实来判断真伪的权利。

《山海经》中存在一些自相矛盾的地方。如《大荒北经》夸父逐日渴死于道。下文又云应龙杀死夸父。这本是神话流传过程中自然出现的变异。《山海经》记录的各种神话异文之间出现矛盾，是很正常的。郭璞相信神话的真实性，对神话异文之间的矛盾只能用玄学理论加以解释：“上云夸父不量力，与日竞走而死。今此复云为应龙所杀，死无定名。触事而寄，明其变化无方，不可揆测也。”②又例如，《中次三经》云：“南望墠渚，禹父之所化。”郭注云：“鲧化于羽渊为黄熊，今复云在此。然则一已有变怪之性者，亦无往而不化也。”③这两个例子，郭璞都是用神灵的超自然变化能力来解说神话异文之间的矛盾。当然不能被现代训诂学家接受。但是，郭注透露出来的神话思维可以使我们窥见远古人类对待神话变异的态度，很有启发性。毕竟郭璞在文化身份和文化心理方面比我们更加接近于宗教和神话。

限于注释文体的惯例，郭璞在《山海经注》里基本限于文字说明和引证同类事物，很少从理论上阐述其存在的理由。而在《图赞》中，郭璞对于各种奇怪事物往往有较为深入而系统的解说。他通常都用禀气不同对怪物奇

---

① 见郭璞《注〈山海经〉叙》。
② 郭璞：《山海经传》，尤袤刻本，中华书局，1984 年影印。
③ 同上。

人进行说明。《海外南经》有周饶国，或作"焦侥"。其人短小，只有三尺高，是典型的小人国。《海外东经》有大人国。郭璞《焦侥图赞》云："群籁（当为'籁'）舛吹，气有万殊。大人三丈，焦侥尺余。混之一归，此亦侨如。"[①]意思是这两种人禀赋的自然之气不同，所以差距巨大。从自然之道来讲，二者是一致的。《中山经》有青耕鸟，"可以御疫，其名自叫"。又有跂踵鸟，"其状如鸮，而一足彘尾，其名曰跂踵，见则其国大疫"。对于这两种功能截然相反的怪鸟，郭璞《跂踵图赞》云："青耕御疫，跂踵降灾。物之相反，各以气来……"[②]《南山经》有怪羊名䍺，"其状如羊而无口，不可杀也"。无口而能活，而且杀不死的怪羊，在现实中是不可能存在的。但是，郭注云："秉气自然。"意思是它靠自然之气存活，不仰赖于一般食物，当然也就杀不死了。《山海经》中存在不少形态怪异的神灵。郭璞对这些神灵的存在原因也用自然之气来说明。《海外西经》有三身国，一臂国。郭璞《三身国，一臂国图赞》云："品物流形，以散混沌。增不为多，减不为损。阙变难原，请寻其本。"[③]通过这些玄学解说，郭璞试图从理论上消除当时人们对于《山海经》中怪力乱神的怀疑。

至于圣皇（大禹）为什么要记录这些神奇之物，郭璞的解释是"圣皇原化以极变，象物以应怪。鉴无滞赜，曲尽幽情"。意思是大禹是根据自然之道通晓各种变化的原因，以充分掌握万事万物的深奥情愫。借助于古人心目中大禹的广博见闻和神圣地位，这种论说完全肯定了《山海经》内容。不过，郭璞笔下的大禹非常类似魏晋时代的博物之士，与《左传》王孙满所言铸鼎象物的目的明显不同。这个大禹当是郭璞出于时代需要而塑造的。

3、运用道教思想论证《山海经》

《山海经》包含许多原始宗教的内容。如巫师、不死药等。汉代以后的道教往往借鉴其中内容。作为宗教，道教是承认超自然现象的。所以，郭璞也用道教神仙思想论证《山海经》的真实性。

《大荒西经》云："有灵山。巫咸、巫即、巫昐（或作盼、肦）、巫彭、巫姑、

---

① 张宗祥：《足本山海经图赞》，古典文学出版社，1958 年，第 31 页。
② 严可均：《全上古三代秦汉三国六朝文》，中华书局，1958 年，第 3 册，第 2166 页。张宗祥本有缺字。
③ 张宗祥：《足本山海经图赞》，古典文学出版社，1958 年，第 33 页。

巫真、巫礼、巫抵、巫谢、巫罗十巫从此升降，百药爰在。”[①]郭注云：“群巫上下此山采之也。”下文又云：“西有王母之山、壑山、海山。”郭注云：“皆群大灵之山。”上述四山，郭璞以为都是灵巫活动的场所。袁珂以为：“采药”云云，实际是巫师的业余活动。把“升降”释为上下山，不确，当是上下于天，宣神旨、达民情。[②] 郭璞可能拘于魏晋习俗忽略了巫师主业，而强调其采药副业了。从而达到说服时人的目的。

《大荒西经》有寿麻之国，其人“正立无景（同‘影’），疾呼无响。”郭注云：“言其禀形气有异于人也。《列仙传》曰：‘玄俗无景。’”玄俗是汉代河间人，刘向《列仙传》说他白日行走没有影子。这已经进入道教范围了。

《西山经》云：“峚山……丹水出焉，西流注于稷泽。其中多白玉，是有玉膏。其源沸沸汤汤，黄帝是食是飨。”郭注云：“《河图玉版》云：‘少室之山，其上有白玉膏，一服即仙矣。’亦此类也。”郭璞认为服食白玉膏是黄帝登龙于鼎湖的原因。这是对《列仙传》关于黄帝铸鼎升天说的补充和发展，也是原始宗教在后代发展为神仙之术的一个证明。河伯冯夷是河神。《海内北经》写作“冰夷”。郭璞注：“冰夷，冯夷也。《淮南》云：‘冯夷得道，以潜大川。’即河伯也。”郭引述《淮南子》意见，认为冯夷是因为得道而成神，显然是神仙学的解释。

海外诸国是人们怀疑的重点之一。《大荒东经》云：“有黑齿之国。帝俊生黑齿，姜姓，黍食，使四鸟。”郭注：“圣人变化无方，故其后世所降育，多有殊类异状之人。诸言生者，多谓其苗裔，未必是亲所产。”[③]帝俊原来是商人的上帝，后来转化为古帝王、圣人。郭璞用帝俊的奇异变化能力来说明何以其后裔是黑齿这个能使四鸟的国族，实际就把帝俊视为神仙人物了。

在上述注解中，郭璞把《山海经》中原始宗教活动都解释为魏晋道教神仙之术，用道教之说来证明《山海经》的真实性。

4. 以儒家天人感应说来解释经文，论证《山海经》的价值

董仲舒天人感应说影响巨大，信者众多。郭璞对之十分倾倒。《山海

---

① 郭璞：《山海经传》，尤袤刻本，中华书局，1984年影印。

② 见《山海经校注》，巴蜀书社，1993年，第454页。

③ 郭璞：《山海经传》，尤袤刻本，中华书局，1984年影印。

经》中多次出现九尾狐。有时候代表祥瑞，有时候是食人怪兽。《大荒东经》青丘之国“有狐九尾”。经文不言祸福。但是，郭璞注根据汉代一般看法云：“太平则出而为瑞也。”①可见他很相信祥瑞之说。《海外西经》肃慎之国“有树名曰雄常，先入代帝，于此取之”②。经文“先入代帝，以此取之”，当是“先人代帝，于此取衣”。其含义可能是肃慎国的一种特殊登基仪式。郭璞注云：“其俗无衣服，中国有圣帝代立者，则此木生皮可以衣也。”他用天人感应的思想方式，竟然把肃慎国的树木附会到中国圣帝身上。《东山经》有一种怪鱼堪孖③。郭注云：“未详。音序。”另有怪兽軨軨，是洪水预兆。《堪孖鱼、軨軨图赞》云：“堪孖軨軨，殊气同占。见则洪水，天下昏垫。岂伊妄降，亦应牒谶。”④今本《山海经》中軨軨预示洪水，是古代巫术思想的反映，与天意无关。郭璞《图赞》强调的却是“岂伊妄降，亦应牒谶”。牒谶是汉人利用天人感应说发展起来的政治预言。按照这种论证，《山海经》中怪物可以作为观察政治优劣的标志。这和刘歆《上〈山海经〉表》所云“奇可以考祯祥变怪之物，见远国异人之谣俗”的意思是基本一致的。

5. 以儒家政治理念解释经文

王弼的玄学是不反对儒家名教的，而是主张名教本于自然，自然与名教合一。如其《老子注》第三十八章云：“自然亲爱为孝，推爱及物为仁也。”郭璞自己思想中也是玄学与儒学交织的。儒家一些基本理念，诸如“礼让”、“孝敬”、“忠贞”、“仁政”等，在郭璞《山海经》研究中得到了体现。

《海外东经》与《大荒东经》都讲到君子之国。一作“衣冠带剑，食兽，使二大虎在旁。其人好让不争。有薰华草，朝生夕死”。一作“其人衣冠带剑”。郭注后者云：“亦使虎豹，好谦让也。”这是引用《海外东经》经文作解释。其《君子国图赞》云：“东方气仁，国有君子。薰华是食，雕虎是使。雅

① 汉代画像砖多有九尾狐形象，袁珂认为“必为祥瑞之物”。见《中国神话传说》，中国民间文艺出版社，1984年，第350页。

② 郭璞：《山海经传》，尤袤刻本，中华书局，1984年影印。他本作“先入伐帝，以此取之”。

③ 毕沅以为当为孖，字见《玉篇》。

④ 严可均：《全上古三代秦汉三国六朝文》，中华书局，1958年，第3册，第2163页。张宗祥本有误字。

好礼让,端(一作‘礼’)委论理。”①郭璞盛赞君子国国民高尚的道德风尚。其《中山经》部分的《崃山图赞》云:“邛崃峻崄,其坂九折。王阳逡巡,王尊逞节。殷有三仁,汉称二哲。”②这是郭璞针对崃山九折坂发生的两件故事所作议论。王阳以身体发肤受之父母不可损伤为由,在巡视民情面对九折坂时,畏险而退,世人以为孝子。王尊则不畏艰险,知难而进。世人以为忠臣。郭璞同时称道这两位为“二哲”,是采用儒家价值观所做的判断。

他在注解《海外南经》狄山的帝尧、帝喾、文王墓地时说:

> 今文王墓在长安鄗聚社中。案:帝王冢墓皆有定处,而《山海经》往往复见之者,盖以圣人久于其位,仁化广及,恩洽鸟兽。至于殂亡,四海若丧考妣,无思不哀。故绝域殊俗之人闻天子崩,各自立坐而祭醊哭泣,起土为冢,是以所在有焉。亦然(一作犹)汉氏诸远郡国皆有天子庙,此其遗象也。③

这些墓地远至海外,而且往往复见,也是不易理解的。郭璞注以圣人恩及远方来加以说明是符合经文原意的,也符合古代社会普遍存在的文化自我中心主义观念。④ 至于是否属实,则非实地探勘不得明之。类似情况还有。如《海内北经》:“帝尧台、帝喾台、帝丹朱台、帝舜台,各二台。台四方,在昆仑东北。”郭璞注云:“此盖天子巡狩所经过,夷狄慕圣人恩德,辄共为筑立台观,以标显其遗迹也。”⑤又如《跂踵国图赞》所云“应德而臻,款塞归义”⑥。也是强调其他国族向往华夏。类似之处甚多,此处不赘。

6. 对经文意义的一般性发挥

《山海经》叙述事物往往不加任何评价。如形天的描写,只说他被砍头后操干戚以舞,未言其目的如何。但是,郭璞《形天图赞》云:“仍挥干戚,虽化不服。”揭示了形天舞干戚的真实心理——决不屈服。后人都遵从郭璞

---

① 张宗祥:《足本山海经图赞》,古典文学出版社,1958 年,第 37—38 页。
② 同上书,第 28 页。
③ 郭璞:《山海经传》,尤袤刻本,中华书局,1984 年影印。
④ 袁珂指责郭璞此论是“以正统历史眼光释神话之臆说”,太过苛求。见《山海经校注》,巴蜀书社,1993 年,第 365 页。
⑤ 郭璞:《山海经传》,尤袤刻本,中华书局,1984 年影印。
⑥ 张宗祥:《足本山海经图赞》,古典文学出版社,1958 年,第 36 页。

的阐释。《山海经》对夸父的态度存在矛盾。一方面说他追上了太阳，一方面却说他"不量力"（见《大荒北经》）。《海外北经》对于夸父逐日未加评价。郭注云："夸父者，盖神人之名也。其能及日景而硕（当为倾）河渭，岂以走饮哉！寄用于走饮耳。几乎不疾而速，不行而至者矣。此以一体为万殊，存亡代谢。寄邓林而遁形，恶得寻其灵化哉！"①《夸父图赞》也称颂之："神哉夸父，难以理寻。倾河逐日，遁形邓林。触类而化，应无常心。"②常心，即普通人的心理。郭璞实际上批判了《大荒北经》所谓"不量力"的说法，高度赞扬了夸父的志向宏伟，神力无边。陶渊明《读〈山海经〉十三首》中"夸父诞宏志"云云显然得自郭璞的影响。今人更是普遍接受了郭璞的评价。

综观郭璞对《山海经》的论说，笔者以为他特别关注《山海经》中的虚幻内容。其对于虚构内容的一概肯定，是与当时社会追求神仙、倡言奇怪的风气有关的。所以，他的论证一方面是为《山海经》寻求更高文化地位，另一方面也是为当时雅好《山海经》之士寻找理据，做辩护。

郭璞的注解与发挥顺应了本来已经存在的社会公众对于《山海经》的神仙妖怪化理解，使之系统化、理论化。由于郭璞自身的地位，这种系统化和理论化的理解又极大影响了《山海经》在读者中的接受史，在学术史上影响至为深远。赞扬与批评之声不绝于耳。清人周中孚《郑堂读书记 · 山海经》云："……此经自子骏（刘歆）表章于前，景纯（郭璞）注释于后，乃始大显于世，其功端有在也。"③毕沅说《山海经》"明于晋。而知之者，魏郦道元也"。所谓"明于晋"，是说郭璞注使得《山海经》被晋朝人完全理解并接受；但他也批评郭璞注过分强调神怪，导致晋朝人误解《山海经》，所以只有郦道元才是真正理解《山海经》的人。陈逢衡《山海经汇说》道光二十年序更是把《山海经》被社会正统忽视的责任主要归罪于郭璞。陈逢衡云："然是书（《山海经》）之弃置不道，一误于郭氏景纯注。务为神奇不测之谈，并有正文之所无而妄为添设者。再误于后之阅者，不求甚解，讹以传讹。而此书

---

① 郭璞：《山海经传》，尤袤刻本，中华书局，1984 年影印。

② 张宗祥：《足本山海经图赞》，古典文学出版社，1958 年，第 36 页。

③ 引自侯忠义编《中国文言小说参考资料》，北京大学出版社，1985 年，第 57 页。

遂废。”[①]

笔者认为，郭璞对于《山海经》的文字解读和意义阐发的贡献在于使人们对于《山海经》的神怪化理解系统化、理论化，由此确定了《山海经》在中国文化史上的实际功能和实际影响的理论解读。但是，由于中国文化主流意识形态“不语怪力乱神”原则的限制，《山海经》的上述地位又是不高的。郭璞的功与过其实都在于此。不同学者从不同立场出发，就产生了对于郭璞功过的不同评价。

第五节 郦道元《水经注》对于《山海经》的地理学研究

郦道元（？—527）从事《水经》注释，基本属于纯粹的地理学。所以，他在论及《山海经》时常常有客观之论。作为第一位主要从地理学角度研究《山海经》的学者，郦道元对于确定《山海经》地理学价值的贡献是巨大的。

一、郦道元对《山海经》地理研究的贡献

后世人普遍怀疑《山海经》的地理描写，作为地理学家的郦道元在其名著《水经注》里将《山海经》中的山水一一落实，这是一件意义重大的事。

首先，郦道元解释了《山海经》中地理记录不准确的原因：

> 《穆天子》、《竹书》及《山海经》，皆埋蕴既久，编韦稀绝，书册落次，难以辑缀；后人假合，多差远意。至欲访地脉川，不与《经》（指《水经》）符，验程准途，故自无会。

他把今本《山海经》的错误归罪于流传过程造成的散乱，是有一定道理的。今本《山海经》的确存在不少明显的乱简与佚失情形。郦道元的说法可以部分地打消世人对《山海经》中地理方位错误的指责。后世学者引用此言为《山海经》辩护者甚多。

其次，郦道元在《水经注》中直接称引《山海经》在一百一十次以上。一般情况下都是把《山海经》所言山川地理加以肯定，使之落实在现实之中。

---

① 陈逢衡：《山海经汇说》，道光二十五年（1845）刻本。

例如，在谈到安邑（在今山西运城）盐池时，郦道元引证多种书籍，云：“今池水东西七十里，南北十七里，紫色澄渟，潭而不流。水出石盐，自然印成。朝取夕复，终无减损。……《山海经》谓之盐贩之泽也。”[①]他用充分的事实肯定了郭璞当年对于盐贩之泽的注解。《山海经》有三条洛水，一入江，在四川；一入渭水，即所谓北洛水，在陕西；一入黄河，在河南洛阳。《中次九经》洛水源于女几之山，入江。《水经》云：“洛水从三危山……东南注之（指江水）。”郦道元注云：“《山海经》不言洛水所导，《经》曰出三危山，所未详。”[②]这是错误的，大约他遗漏了《中次九经》的话。《西次四经》有“白于之山……洛水出于其阳，而东流入渭”。《水经注》“渭水东过华阴县北”以下郦注云：“洛水入焉。”正是指北洛水。但是，今本《水经注》遗失了《北洛水》部分，郦道元应该引述了《山海经》经文。[③]《中次四经》有“讙举之山，洛水出焉。”《海内东经》有“洛水出（上）洛山，东北注于河。”《水经注》均以为是洛阳之洛水[④]，十分正确。当然，郦道元对《山海经》地理的注释成就和《水经》本身与《山海经》的一致也有关系。

在昆仑山的注解中最能显示郦道元的成绩和局限。南北朝时代，佛学已经普及全国。时人的地理视野进一步扩大到南亚次大陆。于是，出现了一些佛学著作以印度神山附会昆仑山或以昆仑山为恒水（即恒河）之发源地的说法。释氏《西域记》云：“阿耨达太山，其上有大渊水，宫殿楼观甚大焉。山，即昆仑山也。《穆天子传》曰：‘天子升于昆仑，观黄帝之宫，而封丰隆之葬。’……黄帝宫，即阿耨达宫也。”[⑤]释氏把印度阿耨达山附会为昆仑山。康泰《扶南传》也把昆仑山当做阿耨达山，并说：“恒水之源，乃极西北，出昆仑山中，有五大源，诸水分流，皆由此五大源。”[⑥]康泰把印度神圣之水——恒河的发源地附会为昆仑山。对于这些说法，郦道元根据古经所述

---

① 陈桥驿：《水经注校释》，杭州大学出版社，1999 年，第 108 页。

② 同上书，第 581 页。

③ 同上书，第 351 页。赵一清《水经注释》卷十六从多种古籍中辑录《水经注》关于（北）洛水的记述。

④ 同上书，第 266—267 页

⑤ 同上书，第 3 页。

⑥ 同上书，第 4 页。

方位进行了批驳："余考释氏之言，未为佳证。……释氏不复根其众归之鸿致，陈其细趣，以辨其非，非所安也。"①以下又引《山海经》和《淮南子》中关于昆仑山及其诸水的描写，总结道："阿耨达六水，葱岭、于阗二水（指昆仑水系与阿耨达水系）之限，与经史诸书，全相乖异。"②则昆仑与阿耨达两不相干，明矣。这或许应该使当代那些把昆仑山等同于阿耨达山的学者清醒。

由于郦道元的努力，我们可以对《山海经》所述地理有了较为清晰的认识。不至于因为无从了解其地理方位而误以为全是虚构。这对于我们把握《山海经》的真实性质是有巨大帮助的。后代研究《山海经》地理的学者无不以郦道元《水经注》作为基础，如吴任臣、毕沅、吴承志等。对于郦道元在《山海经》地理学研究中的贡献，毕沅赞赏有加：

> 《山海经》作于禹益，述于周秦。其学行于汉，明于晋，而知之者，魏郦道元也。
>
> 郦道元作《水经注》，乃以经传所纪、方土旧称，考验此经（指《山海经》）山川名号。按其涂（途）数，十得者六。始知经云东西道里，信而有征。虽今古世殊，未尝大异。后之撰述地里者多从之。沅是以谓其功百倍于（郭）璞也。③

二、《山海经》地理学研究的困境

尽管郦道元的努力证实了《山海经》的地理学价值。但是，《山海经》毕竟不全是准确的地理考察记录，其中一部分完全是想象或传说之辞。郦道元企图把其中所有地名均一一落实，遇到了巨大困难。《水经注》云：

> （盐）水出东南薄山，西北流经巫咸山北。《地理志》云："山在安邑县（在今山西运城）南。"《海外西经》云："巫咸国在女丑北，右手操青蛇，左手操赤蛇，在登葆山，群巫所从上下也。"《大荒西经》云："有灵山。巫咸、巫即、巫盼（或作盼、肦）、巫彭、巫姑、巫真、巫礼、巫抵、巫

---

① 陈桥驿：《水经注校释》，杭州大学出版社，1999年，第10页。

② 同上。

③ 郭璞注，毕沅校：《山海经》，上海古籍出版社，1989年影印，第1、2页。

谢、巫罗十巫从此升降，百药爰在。”郭注云：“群巫上下此山采之也。”盖神巫所游，故山得其名矣。谷口岭上，有巫咸祠。①

这里显然把神话中的《海外西经》巫咸国登葆山和《大荒西经》灵山都落实为山西运城的巫咸山。其根据主要是三者方位均在西部，而此地山名、祠名均为巫咸。可是，三者地名差异巨大，未见任何沿革说明。巫咸国是神话国度，并不专属于某一个固定之地。《太平御览》卷七九〇引《外国图》云：“昔殷帝大戊使巫咸祷于山河，巫咸居于此，是为巫咸民，去南海万千里。”这个神话与《山海经》中巫咸国是相近的，可是方位大不同。郦道元想把它们落实为运城一地，至多只是给我们提供了一种可能性结论。而事实上，古代关于巫咸的故事很多，神农、黄帝、尧、殷帝大戊、殷中宗之时都有巫咸②，巫咸山得名于其中哪一位？《山海经》中巫咸又是哪一位？从神话学来讲，巫咸是神话人物，任何时代都可以有。如果想把它落实为一人一地，必然遇到无所适从的困境。不过，郦道元可能也认识到这一点，他在《伊水注》中云：

（禅渚）水上承陆浑县东禅渚，渚在原上，陂方十里，佳饶鱼苇，即《山海经》所谓“南望禅（尤袤本作‘墠’）渚，禹父之所化。”郭景纯注云：“禅，一音暖（尤袤本作‘填’）。鲧化羽渊而复在此。然已变怪，亦无往而不化矣。”世谓此泽为慎望陂，陂水南流注于涓水。③

文中所引郭璞注可以看出鲧化禅渚和鲧化羽渊两则神话异文得到了一种解说，但这是神仙学的解释——鲧因为有神通而产生多种结局。

对于各种古籍关于昆仑山的彼此矛盾的说法，郦道元也感到难以调和。如《十洲记》说昆仑在西海之戌地，北海之亥地，去岸十三万里；《水经》云“昆仑墟在西北，去嵩高五万里”；《神异经》又云昆仑有铜柱，即所谓“天柱”云云，郦道元曰：“幽致冲妙，难本以情。万象遐渊，思绝根寻。自不登两龙于云辙，骋八骏于龟途，等轩辕之访百灵，方大禹之集会计，儒、墨之说，

---

① 陈桥驿：《水经注校释》，杭州大学出版社，1999年，第108页。

② 参见袁珂《山海经校注》，第263—264页。顾炎武《日知录》卷二十五讨论各种巫咸故事之后云：“……知古贤之名为后人所假托者多矣。”见《日知录集释》，岳麓书社，1994年，第873—874页。

③ 陈桥驿：《水经注校释》，杭州大学出版社，1999年，第276页。

孰使辨哉?”这反映出地理学家企图把神话之山落实为现实山峰的努力遭遇到无法摆脱的巨大困境。

由于时代局限和个人疏忽,郦道元在注解《山海经》地理时也有失误。这和他过于看重地名相同而忽略其他因素有关,也和他主要从事《水经》注释,未对《山海经》进行全面系统的考察有关。详见本书第七章关于毕沅《山海经新校正》的评论。像《水经注》这样的皇皇巨著出现一些小错误,是可以理解的,瑕不掩瑜。

从方法论上总结郦道元对《山海经》的研究,笔者认为,单纯的地理学研究必须和神话学研究结合才能全面准确地理解《山海经》。地理学研究和神话学研究是《山海经》学不可或缺的两个方面。离开神话学而单纯从事地理学研究,就会面对郦道元曾经经历过的地理学困境;而离开了地理学而单纯从事神话学研究,就会出现象茅盾、郑德坤那样完全否定《山海经》的地理志属性的错误。现代学者往往如袁珂,忽略地理而专在神话学方面下功夫,也是容易出错的。由于现代学术分工的日益深入,地理学与神话学分属于自然科学和人文学,学者知识范围大都限于一隅,所以更应该警惕这方面的历史经验教训。

综观魏晋南北朝时代的《山海经》学,虽然有郦道元《水经注》关注了《山海经》的地理学价值,但是从时代总潮流看,当时人们关注的大都是《山海经》中神怪内容。这对于宋代道藏收录《山海经》和《宋史 · 艺文志》将《山海经》归入五行类,都有着一定的影响。

郭璞之后至唐代贞观年间,又有人作《山海经抄》一卷,《山海经略》一卷[①],内容不详。从书名估计,也属于抄本或注解之类,待查。

笔者搜集到的唐代《山海经》研究材料稀如星凤,只有杜佑《通典》对于大禹作《山海经》提出怀疑之论,陆淳《春秋集传纂例》引其师啖助的话涉及《山海经》,前文已述,不赘。还有李白、韩愈、白居易等人诗歌引用《山海经》内容。故本文不再详述唐人对于《山海经》的认识。下文直接讨论宋代《山海经》学。

① 根据贞观年间日本人藤原佐世《日本国见在书目录》记载。

第四章 宋代社会、道教、儒学与《山海经》

第一节 宋代思想与学术的全面发展

宋代是社会经济和文化事业获得全面发展的时代。陈寅恪曾经评论说:赵宋一代是中国文化最为辉煌的时代。是为的论。

北宋时代社会思想比较宽松。宋真宗、宋徽宗都对道家思想有所偏爱。宋真宗大中祥符五年(1012),命张君房领修《道藏》,共4565卷。于天禧三年(1019)完成缮写,称《大宋天宫宝藏》。宋徽宗崇宁年间(1102—1106)重新校补,增至5387卷,称《崇宁重校道藏》。政和年间(1111—1118)设立经局,再次修校,增至5481卷,称《政和万寿道藏》。三修道藏,代表了道家思想在当时的巨大影响力。《山海经》也得以进入道藏。明代道藏收录《山海经》于太元部競字号,也是沿袭宋代道藏的传统。徽宗甚至派宫廷画家绘制《山海经图》。这在很大程度上提高了《山海经》的社会地位,消弭了以往时代正统儒家对于《山海经》的抵制。在统治阶级的提倡下,社会大众的宗教信仰得到正常发展。谈论神怪,是十分常见的活动,并产生了许多志怪小说。其中著名者有徐铉(916—991)《稽神录》、吴淑(947—1002)《江淮异人录》、张师正(1016—?)《括异志》、郭彖《睽车志》、李石《续博物志》、洪迈(1133—1202)《夷坚志》、无名氏《海陵三仙传》等。这些作品主要讲鬼怪灵异、幽冥变化和因果报应,集中表现了佛教、道教的影响。在这种社会气氛下,宋代知识分子喜爱《山海经》者甚众。欧阳修、曾巩都有相关诗歌作品出现。《太平广记》更是大量采集了《山海经》中材料作为小说。所以,《山海经》在当时所处的社会环境是很宽松适宜的。

随着时间自然流逝,历经劫难保存下来的《山海经》作为中国文化元典

之一的地位逐步得到确立。由于《山海经》在历史上不断产生影响，后代学者在探讨相关问题时即使不相信《山海经》也不得不引用它来说明问题。于是，《山海经》经常被学者引用于历史考据之中。赵与时《宾退录》卷七认为《山海经》祭祀山神之礼用米糈是后世道家设醮用米糈的来源，云："《山海经》虽不敢信为禹、益所著，然屈原《离骚》、《吕氏春秋》皆摘取其事，而汉人引用者尤多，其书决不出于张陵之后。则糈之用也，尚矣。"[①]洪兴祖《楚辞补注》大量引《山海经》以注《楚辞》。

由于长期和平发展，社会大众的文化需求强劲，加之图书刊刻业发达，各种《山海经》和《山海经图》同时流传。尤袤在三十年间曾经见过"十数种"《山海经》版本。图书事业的发展极大推动了学术研究领域的全面发展，如自然科学（包括地理学）、历史学、语言文学在内的各种学术研究都有崭新成就。这为《山海经》研究突破郭璞的局限而出现新局面提供了必要的条件。以版本学为例，宋代各种公私书目为我们提供了《山海经》版本变化发展的信息，以及当时学者对于这种变化的解释。没有宋人的版本著录、研究与刊刻，我们是不可能了解《山海经》原始版本的面目的。前文论刘歆定本和郭璞注本篇目时大都依据宋代版本资料，此处不赘。尤袤根据多种版本互相校正，终于得到一个较好的校正本，刻为《山海经传》，从而成为今传十八卷《山海经》的标准版本。

以训诂学为例，宋代人对于郭璞注也有所突破。《山海经·海内北经》林氏国有驺吾之兽。郭璞注云："《周书》曰：'史林（今本《周书·王会篇》为央林）、尊耳（宋本郭注为酋耳）'。尊耳，如虎，尾参于身，食虎豹。《大传》以为侄（仁）兽。吾，宜作虞也。"郭璞不甚了解上古音，以为"吾"错了。但是，宋代训诂学有发展，宋人吴仁杰《两汉刊误补遗》就纠正了这个错误。吴云："建章之兽，长卿（司马相如）从《大传》，谓之驺虞。而曼倩（东方朔）从《山海经》，谓之驺牙（一作吾）。仁杰按：《山海经》本先秦古书，而《大传》乃是景帝世伏生所传。虞者，吾声之转；而吾有牙音。然则字当从《山海经》，而音从曼倩可也。"[②]吴仁杰的观点完全符合现代古音韵学的结论。

---

① 见《景印文渊阁四库全书》，台湾商务印书馆，1986 年，第 853 册，第 732 页。

② 吴仁杰：《两汉刊误补遗》卷七，台湾新文丰出版公司，1985 年，第 113 册，第 83 页。

查唐作藩《上古音手册》，虞、吾、牙，皆为鱼部疑母字，皆平声，三字以音同而互相通假。所以，驺虞、驺吾、驺牙可以互换。郭璞注以为“吾，宜作虞也”的确是错了。薛季宣《浪语集》也批评：“其（指《山海经》）所名山川已随世变，草木鸟兽非久存之物，神怪荒唐之说，人耳目所不到，郭氏所注，不能皆得其实。”①

不过，宋人考据也有出错的时候。宋周必大《二老堂诗话·陶渊明〈山海经诗〉》记载：

> 江州《陶靖节集》末载，宣和六年（1125）临溪曾纮谓：“靖节《读山海经诗》其一篇云‘形夭無千岁，猛志固常在’，疑上下文义不贯。遂按《山海经》有云‘刑天，兽名。口衔干戚而舞。’以此句为‘刑天舞干戚’，因笔画相近，五字皆讹。”②

这是当时极其著名的一桩学术公案。多种著作皆引此事而加以肯定，如朱熹《朱子语类》卷一三八、洪迈《容斋随笔·四笔》卷二、邵博《闻见后录》卷一七和周紫芝《竹坡诗话》卷一。今人也多从曾氏此说，以为该诗同时赞扬精卫和刑天的抗争精神。但是，周必大反对曾纮意见：“予谓纮说固善，然靖节此题十三篇，大概篇指一事。如前篇终始记夸父，则此篇恐专说精卫。衔木填海，无千岁之寿，而猛志常在，化去不悔。若并指刑天，似不相续。又况末句云：‘徒设在昔心，良晨讵可待？’何预干戚之猛邪？后见周紫芝《竹坡诗话》第一卷，复袭纮意以为己说。皆误矣。”③元人方回《桐江续集》卷十二《辨渊明诗》认为，曾纮改字后“辞意不相谐合。盖近世读书校雠者好奇之过也。予谓‘形夭无千岁’为是，不当轻改”④。笔者以为周必大、方回之言为是。文字考证之学直到清代才完全成熟。

但是，北宋王朝的覆灭，使得道教的社会影响力大为削弱，道教无法应对激烈、残酷的民族冲突。这为儒家经学的复兴提供了机遇。在经历了魏

① 薛季宣：《浪语集》卷三十。校点本改名《薛季宣集》，上海社会科学院出版社，2003年，第426页。

② 见《景印文渊阁四库全书》，台湾商务印书馆，1986年，第1480册，第710页。

③ 同上。

④ 同上书，第1193册，第366—367页。

晋以来玄学、佛学、道教的轮番冲击而长期萎靡不振的局面之后，南宋时代儒学重新获得生机，并逐步成为主流意识形态。于是，“子不语怪力乱神”的教条也随之复活。薛季宣《浪语集》卷三十分析《山海经》有失传危险的原因时说：“其所名山川，已随世变。草木鸟兽类，非久存之物。神怪荒唐之说，人耳目所不到。郭氏所注，不能皆得其实。而上世故实可供文墨之用者，前人采摘、称引略尽。则此书之垂亡仅在，固宜。”①他还指责郭璞《叙》中“道所存，俗之所丧”的感叹是“不无称许之过”。朱熹严词批评《山海经》中的“荒诞”之言，以及世人对于此类内容的爱好。更有甚者，有的学者甚至仅仅根据这些就否定《山海经》作者。例如南宋王观国《学林》。其书卷六云：“《山海经》，不知何人作。其言皆九州之外，耳目之所不及者，颇怪而不可信。古之圣人作书如六经者，所以信于天下，后世以为常。经法，如耳目之所不及者，圣人固略而不论也。然则《山海经》者，非圣人之所作可知矣。”②这说明，南宋时代儒家经学观念依然像紧箍咒一样束缚在《山海经》头上。而且，由于南宋经学不像汉代经学那样沉迷于天人感应的祯祥变怪，所以，他们对于《山海经》的贬斥比汉儒更加严重，以至于朱熹推测《山海经》是好事者仿《楚辞・天问》而作。

第二节　宋代道藏与《山海经》

道教是从中国固有的原始宗教逐步发展形成的。《山海经》中叙述的大量神灵构成了道教神灵的一部分，如黄帝、西王母等。所以，《山海经》在宋代进入道藏是顺理成章的事。

前文考证刘歆定本《山海经》篇目和郭璞注本《山海经》篇目时所引薛季宣《浪语集》、尤袤为《山海经传》所作之跋，证实宋代有两部道藏都收录了《山海经》，而且薛季宣《浪语集》所见道藏本还有《图》十卷，但是，二人都未言是何种道藏。由于宋代道藏均已佚亡，那么，关于当时《道藏》为什么收录《山海经》，《山海经》在其中处于什么地位等问题，我们都只能间接地加以考证。

---

① 见《薛季宣集》，上海社会科学院出版社，2003 年，第 426 页。

② 见《景印文渊阁四库全书》，台湾商务印书馆，1986 年，第 851 册，第 154 页。

《大宋天宫宝藏》的领修张君房《云笈七签》是在完成道藏编纂任务、进呈皇帝之后，“复撮其精要，总万余条，以成是书。其称《云笈七签》者，盖道家之言”[①]。它实际是一部道教类书。其卷二为“混元”，谈到对于《山海经》的认识。“古今言天者，一十八家。爰考否臧，互有得失。则盖浑天仪之述，有其言而亡其法矣。至如蒙庄《逍遥》之篇，王仲任《论衡》之说，《山海经》考其理、舍，《列御寇》书其清浊。……义趣不同，师资各异。”[②]所谓“考其理、舍”，指的是《山海经》说明了天的道理和大小。大致相当于《山经》结尾处的“禹曰：‘……天地之东西，二万八千里，南北二万六千里。出水之山，八千里。受水者，八千里。出铜之山，四百六十七。出铁之山，三千六百九十。此天地之所分壤树谷也。’”《山海经》中对于日月出入之山，十日，夸父逐日，重黎绝天地通等关于宇宙初创时代的神话事件的叙述，无疑也符合张君房对于“混元”的认识——“混元者，记事于混沌之前，元气之始也”。所以，在张君房眼里，《山海经》是一部包含着宇宙开辟和天地之道的著作。这是道藏收录《山海经》的一个原因。

《云笈七签》在记述道教神灵时转引了不少《山海经》中的神怪，如黄帝、女娲等。因此，在张君房眼中，《山海经》是记述神灵奇迹的书。这是道藏收录《山海经》的又一个原因。

笔者认为，《山海经》是张君房首先收入道藏的。其后，另一部道藏也援例照收。笔者推测，第三部道藏应该也收录了。进入道藏，标志着《山海经》第一次正式获得神圣经典的地位。《山海经》的“经”字从此真正具有了神圣经典的含义。这是北宋时代道教高度发展的结果。

宋代道藏本还附录了梁武帝时期画家张僧繇所画《山海经图》，见下文考证。

第三节　唐宋时期传世的各种《山海经图》考

郭璞以后，历代画《山海经图》者甚多。

---

① 见《四库总目提要》。

② 见《景印文渊阁四库全书》，台湾商务印书馆，1986 年，第 1060 册，第 11 页。

唐张彦远《历代名画记》卷三《述古之秘画珍图》云："古之秘画珍图固多散逸，人间不得见之。今粗举领袖，则有……《山海经图》（六，又《钞图》一）……《大荒经图》（二十六）……《百国人图》（一）……"[①]张氏所记《山海经图》作者不详。《大荒经图》、《百国人图》应该也是与《山海经》有关的图。情况不明，待考。

南宋孝宗淳熙五年（1178）完成的《中兴馆阁书目》（以下简称《中兴书目》）共提及三种《山海经图》，均为十卷。第一种是梁武帝时期张僧繇画《山海经图》十卷，"每卷中先类所画名，凡二百四十七种。其经文不全见"。笔者从此书后来的模本（即舒雅《山海经图》）是神怪奇异图来推测，张僧繇所画应该也是同类。张以善画闻名于世，而舒雅《山海经图》首载朱昂《进僧繇画图表》，由此可知张僧繇《山海经图》早已进入了宫廷，其艺术水准应该是很高的。但是，当时张画"其经文不全见"，意思是画中说明文字残缺了。而南宋宫廷已无此图。

《中兴书目》又著录了北宋校理舒雅于咸平二年（999）根据皇家图书馆保存的张僧繇之图（已破损）重画的《山海经图》十卷，首载朱昂《进僧繇画图表》。舒雅之图在《崇文总目》、《通志》、《郡斋读书志》、《直斋书录解题》、《文献通考》均有著录，非常著名。王应麟（1223—1296）《玉海》卷十四云："咸平《山海经图》：见后。"咸平《山海经图》，即舒雅《山海经图》。王应麟将它收入了类书《玉海》，今本《玉海》无，已佚。

《中兴书目》还著录了一部无名氏的作品："《山海经图》十卷，首载郭璞序，节录经文，而图其物如张僧繇本。不著姓氏。"此图一直流传到元代，在《宋史》卷二〇六著录为《山海图经》十卷，郭璞序，不注姓名。

宋徽宗时代著名学者黄伯思曾见过《山海经图》。其《东观余论》卷下《跋滕子济所藏貘图后》云："按《山海经图》：'南方山谷中有兽曰貘。象鼻，犀目，牛尾，虎足。人寝其皮辟温（当为"瘟"[②]）；图其形辟邪。嗜铜铁，弗食他物。'昔白乐天尝作小屏卫首，据此像图而赞之[③]，载于集中。今观此

---

① 见《景印文渊阁四库全书》，台湾商务印书馆，1986年，第812册，第312—313页。

② 另外，清《佩文斋书画谱》引此文作"湿"，误。

③ 指白居易《貘屏赞》。《白居易集·貘屏赞》小序自称曾患头风病，故做小屏置于头前挡风。又读了《山海经》对貘的记述，遂请画师画于屏上，故名貘屏。

画，夷考其形。与《山海图》、《乐天集》所载同。岂非白屏画迹之遗范乎？"①今本《山海经》与《图赞》均无貘。但是，白居易所见《山海经》中尚有，其《貘屏赞》小序直接引《山海经》曰："南方山谷中有兽曰貘。象鼻，犀目，牛尾，虎足。人寝其皮辟温（瘟）；图其形辟邪。"黄伯思又引述，想必当年确有其文，而后来佚失了。郭璞注《尔雅·释兽》"貘，白豹"曰："貘似熊，小头，庳脚，黑白驳。能舔食铜铁及竹骨，骨节强直，中实少髓。或曰：'豹白色者，别名貘。'"与白居易所见《山海经》、黄伯思所寓目之《山海经图》所引文字有差异。黄伯思所引《山海经图》有文、有图，但是其文不是郭璞《图赞》那样的韵文，而是《山海经》中原有的散文，可见此图与陶渊明所见之郭璞图已经不同。可能是属于张僧繇图系列的。

南宋薛季宣见过两种《山海经图》。其《浪语集》卷三十《叙山海经》讨论道藏本《山海经》所附录之图云：

> 又《图》十卷，文多阙略。世有模板张僧繇画《山海经图》，详于道藏本。然，道藏所画，不出十三篇中。模本画图有经未尝见者。按：《五山经》，山多亡轶。意僧繇画时，其文尚完。不然，后人傅托名之，不可知也。不敢按据模本，姑以《道藏》经图，参校缮写，藏之于所。传疑"有曰"、"一曰"、"或作"之类，皆郭注之旧。云"一作"、"图作"者，今所存也。②

其中道藏本"《图》十卷，文多阙略"，与《中兴总目》著录的张僧繇本同，那么这个道藏本所附的《山海经图》可能是真正的张僧繇图。而所谓模板张僧繇所画之图，就是《中兴书目》著录的无名氏《山海经图》。薛季宣发现模板画的时代在后反而图画更多，甚至超出经文范围，遂对之产生怀疑。薛推测：世人见道藏本之图，内容均在《山海经》中，就假托张僧繇之名，故意多画一些经文所没有的东西，以冒充古老。因此，他小心地选择了道藏本之经文和插图加以保存。

另外，著名画家郭熙的儿子郭思也有《山海经图》。据元夏文彦《图绘

---

① 见《景印文渊阁四库全书》，台湾商务印书馆，1986 年，第 850 册，第 375 页。

② 见《薛季宣集》，上海社会科学院出版社，2003 年，第 426 页。

宝鉴》云:"郭思,熙(郭熙)之子,亦善杂画。崇观(宋徽宗年号崇宁、大观)中应制画《山海经图》。其中瑞马颇得曹汉遗法。"[①]但,此图未见著录。宋徽宗爱好道家思想,自称道君皇帝。他没有陋儒们的思想束缚,指派宫廷画家作《山海经图》,倒是合乎情理的。

上述《山海经图》都是神怪图。但是,古代著录的《山海经图》并不都是怪物图,也有山川地理图。宋人郑樵《通志》卷六十六艺文略"方物类"著录舒雅《山海经图》十卷;又在卷七十二的"地理图"类中著录《山海经图》,无撰者。从其分类位置看,这部《山海经图》应当是地理图,不是怪物图。

《宋史》卷二〇六《艺文志》著录郭璞《山海经》十八卷,郭璞《葬书》一卷,《山海图经》十卷,无撰者。这个十卷本《山海图经》当是舒雅《山海经图》。

此后,这些古老的《山海经图》都亡佚了。

今日所见之古图均为明清以后所画。如明蒋应镐《山海经图》、王崇庆《山海经释义》插图、胡文焕《山海经图》,清吴任臣《增补绘像山海经广注》插图、汪绂《山海经存》插图等,均无《图赞》附录。[②] 清毕沅《山海经》学库山房图注本、郝懿行《山海经笺疏》插图有部分《图赞》,民国八年(1919)上海锦章图书局的《山海经图说》是每图加赞的。为简洁,不复具论。

历史上出现的各种《山海经图》以及《山海经》部分篇章对于事物静态形象的描述到宋代引发了学者们对于《山海经》和图画之间关系的讨论,这促进了对于《山海经》本身认识的深入,成为《山海经》学术史的一个重要组成部分。

第四节 宋人论《山海经》和禹鼎图之关系及作者

欧阳修《读山海经图》诗最早把《山海经》与禹鼎联系在一起。其诗云:

> 夏鼎象九州,《山经》有遗载。空濛大荒中,杳霭群山会。
> 炎海积歊蒸,阴幽异明晦。奔趋各异种,倏忽俄万态。

---

① 见《景印文渊阁四库全书》,台湾商务印书馆,1986 年,第 814 册,第 592 页。

② 据马昌仪《古本山海经图说》,山东画报出版社,2001 年。

群伦固殊禀，至理宁一概。骇者自云惊，生兮孰知怪。
未能识造化，但尔披图绘。不有万物殊，岂知方舆大。①

全诗叙述图中各种神奇事物禀赋不同，动静不一。主题思想是其形虽怪，道理相同，正足以说明世界之大。可见，欧阳修所见这部《山海经图》画的是奇兽异物。张祝平《宋人所论〈山海经图〉辩正》把欧阳修诗中夸饰的背景描述误解为图中全部是山川地貌，认为此《山海经图》是"山川地貌全景图"②，否定欧阳修所见之图为奇兽异物。其说有待商榷。

诗中所谓夏鼎，见于《左传·宣公三年》王孙满对楚子之言："昔夏之方有德也，远方图物，贡金九牧。铸鼎象物，百物而为之备，使民知神奸。故民入川泽山林，不逢不若，魑魅魍魉，莫能逢之。"晋杜预注："禹之世，图画山川奇异之物而献之。使九州之牧贡金，象所图之物著之于鼎。图鬼神百物之形，使民逆备之。"这个传说也是基于大禹治水。其内容与刘歆以来关于禹、益治水并创作《山海经》的说法具有内在一致性。欧阳修看到了这一点，诗中说《山经》保存了夏鼎的部分遗迹。这暗示了《山海经》乃是对于夏鼎图的描述。

南宋薛季宣对此也有相同认识。其《浪语集》卷三十《叙山海经》引述《左传》关于铸鼎的文字后，云："《山海》所述，不几是也？"不过，薛季宣认为《山海经》绝对不是先秦有夏遗书，批评刘歆"直云伯益所记，又分伯益、伯（一作柏）翳以为二人，皆未之详。考于《太史公记》，则汉西京书，非后世之作也。《山海经》要为有本于古，或秦汉增益之书"③。

到了明代，杨慎《注〈山海经〉序》认定《山海经》与禹鼎图有关，发展出完整的"禹鼎图"假说。清毕沅、郝懿行、今人余嘉锡、袁珂也不同程度地同意此说。

宋人对于《山海经》作者有不同认识。晁公武《郡斋读书志》卷八列《山海经》为地理类之首，认为是大禹制。④ 尤袤《山海经跋》对此有怀疑，云：

① 《欧阳修全集·居士外集》，中国书店，1986 年，第 363 页。
② 《中国历史地理论丛》2001 年第 4 辑。
③ 据《景印文渊阁四库全书》本。点校本《薛季宣集》第 426 页在"汉西京书"前无"则"字。
④ 见《中国历代书目丛刊》，现代出版社，1998 年。

"《山海经》十八篇,世云夏禹为之,非也。其间或援启及有穷后羿之事。汉儒云:'翳为之',亦非也。然屈原《离骚经》多摘取其事,则其为先秦书不疑也。"[①]但是,朱熹则连"先秦书"的说法也否定了,他推测《山海经》是汉人"缘《天问》而作",并得到陈振孙等人支持,待下文详述。

第五节 朱熹的《山海经》研究

一、对《山海经》的一般评价

朱熹作为南宋第一大儒,虽然有着经学立场的偏见,但是他对于《山海经》的认识还是比较全面的。既注意到《山海经》中的神怪叙述,也没有忽视其中的地理志内容。

通过研究,朱熹对于《山海经》中《山经》部分是基本肯定的。《朱子语类》卷一百三十八中有弟子询问《山海经》的问题。朱熹回答:"一卷说山川者好。如说禽兽之形,往往是记录汉家宫室中所画者。如说南向、北向,可知其为画本也。"[②]这是对于《山经》地理描述的总体肯定,也批评关于禽兽形状的记录并非事实。由于当时学者尚未了解《海内东经》结尾部分是后世羼入的《水经》内容,所以朱熹对于《海内东经》此部分内容也给予了肯定。"浙江出三天子都,在其东……右出《山海经》第十三卷。按:《山海经》唯此数卷所记颇得古今山川形势之实,而无荒诞谲怪之词。……此数语者,又为得今江浙形势之实。但经中浙字,《汉志》注中作漸,盖字之误,石林已尝辨之。"[③](《朱子全书》卷五十)

但是,儒家经学的立场使朱熹对于《山海经》中那些"荒诞谲怪"的内容非常不满,对于世人忽视其中真实地理内容而偏好怪异内容的态度也全然否定。"然诸经(师)皆莫之考。而其他卷谬悠之说,则往往诵而传之。虽陶公(陶渊明)不免也。"(《朱子全书》卷五十)这里把他平时喜爱的陶渊明

---

① 《山海经传》,中华书局,1984 年影印。张心澂《伪书通考》所引此段文字有差异,商务印书馆,1954 年重印本,第 573—574 页。

② 见《景印文渊阁四库全书》,台湾商务印书馆,1986 年,第 702 册,第 769 页。

③ 同上书,第 721 册,第 406 页。

也一并加以批评，可见其态度之严厉。当洪兴祖引用《山海经》中鲧窃息壤遭祝融诛杀的情节注解《天问》时，朱熹更加恼怒：“祝融，颛帝之后，死而为神。盖言上帝使其神诛鲧也。若尧舜时，则无此人久矣。此《山海经》之妄也。”①朱熹不顾古籍中各种祝融神话之间彼此矛盾的实际存在，用其一否定其他，是非常武断的。这种武断不符合他在学术研究中一贯的冷静态度。可能因为其经学立场在其中产生了影响，才使他如此动怒。

二、《山海经》是模仿《天问》的“述汉家宫室图之作”

朱熹是很早关注《山海经》和图画关系的一位学者。他发现了《山海经》部分叙述文字具有明显的述图痕迹。他在《记〈山海经〉》云：“(《山海经》)记诸异物飞走之类，多云‘东向’，或云‘东首’，皆为一定而不易之形”，所以推测《山海经》为“本依图画而为之，非实记载此处有此物也”②。《朱子语类》卷一百三十八答弟子问云：“(《山海经》)如说禽兽之形，往往是记录汉家宫室中所画者。如说南向、北向，可知其为画本也。”说禽兽之形者，《山海经》各篇皆有。而“东向”、“东首”、“南向”、“北向”者多在《海经》、《荒经》。如《海外西经》说：“开明，兽身，大类虎而九首。皆人面，东向，立昆仑上。”如《海外北经》说共工之台：“台四方，隅有一蛇，虎色，首冲南方。”朱熹所谓的“一定不易之形”，就是指经文中此类类似画面的静态描写。这一发现有助于理解经文内容，非常重要。后世学者论及《山海经》与图的关系，都是在朱熹发现的基础上展开。王应麟《王会补传》称赞朱说“得其实”。明人胡应麟《少室山房笔丛正集》卷十六赞扬朱熹的发现，云：“甚矣，紫阳之善读书也！即此文意之间，古今博雅所未究，而独能察之。况平生精力萃于经传者可浅窥乎？”③

朱熹推测《山海经》描写的禽兽之形“往往是记录汉家宫室中所画者”，显然是由于注解《楚辞》而受到王逸注的启发。王逸《楚辞章句》，认为《天

---

① 朱熹：《楚辞集注·楚辞辩证》卷下，《景印文渊阁四库全书》，台湾商务印书馆，1986年，第1062册，第392页。

② 《朱文公文集》卷七一。

③ 《景印文渊阁四库全书》，台湾商务印书馆，1986年，第886册，第333页。

问》是屈原见“楚有先王之庙及公卿祠堂,图画天地山川神灵,琦玮僪佹,及古贤圣怪物行事”,“因书其壁,呵而问之”,遂成此诗。《朱子语类》卷一百三十八云:“古人有图画之学,如《九歌》、《天问》皆此其类。”汉代的确流行在壁上作画的习惯,如武梁祠、如墓穴画像。故,朱熹说《山海经》是记录图画,不为妄测。可是,朱熹把年代弄错了。绝大多数学者一般认为《山海经》是先秦古书,所本之古图更应该是先秦时代的。

一反自古以来学术界认为《山海经》早于《楚辞》的共识,朱熹认为《山海经》是汉人因《天问》而作。其《楚辞集注・楚辞辩证》卷下云:

> 大抵古今说《天问》者,皆本此二书(指《山海经》、《淮南子》)。今以文意考之,疑此二书本皆缘解此《问》而作。而此《问》之言,特战国时俚俗相传之语,如今世俗所谓僧伽降无之祈、许逊斩蛟蜃精之类,本无稽据。而好事者,遂假托撰造以实之。[①]

朱熹还具体考证中运用此假说进行推论:

> (《天问》)“启棘宾商”四字,本是“启梦宾天”。而世传两本,彼此互有得失,遂致纷纭不复可晓。盖作《山海经》者所见之本“梦天”二字不误,独以宾、嫔相似,遂误以宾为嫔而造为启上三嫔于天之说,以实其谬。王逸所传之本“宾”字幸得不误,乃以篆文“梦天”二字中间坏灭,独存四外,有似“棘”、“商”,遂误以“梦”为“棘”,以“天”为“商”,而于注中又以列陈官商为说……(洪兴祖)且谓屈原多用《山海经》语,而不知《山海》实因此书而作。[②]

朱熹完全颠覆了王逸以来用《山海经》注解《楚辞》的传统。此假说主要凭借推理,并无事实依据,但是在南宋时代盛行。陈振孙《直斋书录解题》卷十五评朱熹此论云:“至谓《山海经》、《淮南子》殆因《天问》而著书,说者反取二书以证《天问》,可谓高世绝识,毫发无恨者矣!”[③]其卷八《山海经十八卷》条又云:“……而朱晦翁则曰:‘古今说《天问》者皆本此二书(指《山海

① 《景印文渊阁四库全书》,台湾商务印书馆,1986年,第1062册,第392页。
② 同上书,第1062册,第394页。
③ 同上书,第674册,第780页。

经》与《淮南子》)。今以文意考之,疑此二书本皆缘解《天问》而作。'可以破千载之惑!"①马端临《文献通考》卷二百四照抄陈氏溢美之辞。朱熹、陈振孙、马端临都是宋代大家,却共同坚持一个无根假说,由此可见当时学术界爱好"以理论断"的学风。明人胡应麟不察,也赞同此论。其《少室山房笔丛正集》卷十六云:"始,余读《山海经》,而疑其本《穆天子传》,杂录《离骚》、《庄》、《列》,傅会以成者。然以其出于先秦,未敢自信。载读《楚辞辩证》云'古今说《天问》者,皆本《山海经》、《淮南子》。今以文意考之,疑此二书皆缘《天问》而作。'则紫阳已先得矣。"②不过,胡应麟相对谨慎,断定《山海经》是"战国好奇之士取《穆天子传》,杂录《庄》、《列》、《离骚》、《周书》、《晋乘》以成者"。比朱熹的汉人所作说相对较早一些。

朱熹的假说得到后世一些辨伪学者的支持,如清人姚际恒《古今伪书考》、崔述《崔东壁遗书·夏考信录》等。崔云:《山海经》"书中所载,其事荒唐无稽,其文浅弱不振,盖搜辑诸子小说之言而成书者。其尤显然可见者,长沙、零陵、桂阳、诸暨等郡县名,皆秦汉以后始有之,其为汉人所撰明矣"③。但是,多数学者不赞同朱熹这一假说。清吴任臣《读〈山海经〉语》云:"周秦诸子,惟屈原最熟读此经。《天问》中如'十日代出'、'启棘宾商'……皆原本斯经。校勘家以《山海经》为秦汉人所作,即此可辨。"④鲁迅《中国小说史略》云:"以(《山海经》)为禹、益作者固非,而谓因《楚辞》而造者亦未是……"则学术变迁之一斑于此可以窥见矣。

余嘉锡《四库提要辨证》基本支持王逸注解《天问》的说法,并推论道:"疑古先王之庙及公卿祠堂其所画者,即《山海经》图也。但朱子又谓《山海经》反因《天问》而作,则其意与王逸异矣。"余嘉锡的推论颇得当代学者赞同。吕子方《读〈山海经〉杂记》几乎是反朱熹之论而用之:"《山海经》是楚国先王庙里壁画的脚本。"⑤于是,认识又重新回到《山海经》早于《楚辞》的

---

① 《景印文渊阁四库全书》,台湾商务印书馆,1986年,第674册,第676页。
② 同上书,第886册,第333页。
③ 转引于罗志田《〈山海经〉与近代中国史学》,《中国社会科学》2001年第1期。
④ 吴任臣:《山海经广注·读〈山海经〉语》,乾隆五十一年金阊书业堂刻本。
⑤ 吕子方:《中国科学技术史论文集》(下),四川人民出版社,1984年,第4页,第113页。

学术传统中。

第六节　宋人对于《山海经》地理志性质的怀疑

由于魏晋以后地理学的长足发展，特别是唐宋两代对于全国土地的大规模勘察、丈量，以及唐《元和郡县志》、宋《太平寰宇记》、《元丰九域志》等书的编纂成书，宋人地理学知识已经相当充分。而其历史地理学尚未充分发展，所以，尽管多数学者依然视《山海经》为地理书，但是有些学者则根据其当代地理观念，开始以怀疑的目光打量《山海经》。

陈振孙《直斋书录解题》卷八地理类著录《山海经》十八卷。但是，他转引司马迁评语认为《山海经》不真实，又引朱熹之语，认为是"缘解《天问》而作"，暗示此书非地理志，故云："古今相传既久，姑以冠地理书之首。"马端临《文献通考》赞同其说。

郑樵（1104—1162）《通志》卷六十六将《山海经》列入"方物类"，与《神异经》、《异物志》并列。郑樵是把《山海经》当做专门叙写远方怪物的著作，显然也在怀疑其地理记述的真实性，而且暗示它是志怪之作。此事开了明代胡应麟定《山海经》为"志怪之祖"说法的先河。

王应麟（1223—1296）对《山海经》的地理学描述也不全信。但是，王氏考虑到地理山川的历史演变，并不认为《山海经》内容与当前真实地理之不相符合的原因都是经文失真造成。他的看法比较折中，态度也不那么偏激。其《通鉴地理通释·自序》云：

> 言地理者难于言天，何为其难也？日月星辰之度终古而不易，郡国山川之名，屡变而无穷。……《虞书》九共，先儒以为《九丘》，其篇轶焉。传于今者，《禹贡》、《职方》而止尔。若《山海经》、《周书·王会》、《尔雅》之《释地》、《管氏》之《地员》、《吕览》之《有始》、《鸿烈》之《地形》，亦好古爱奇者所不废。①

因此，王应麟在注解渭水、鸟鼠同穴山等处时，皆注明古今地名变化，并引

① 《丛书集成新编》第9册，第240页。

《山海经》及郭璞注作证。他的历史地理学成就得到《四库提要》的良好评价："其中征引浩博，考核明确。而叙列朝分据、战攻，尤一一得其要领，于史学最为有功。"

宋代去古未远，郭璞《山海经注》、《图赞》和《山海经图》尚有保存，并为学者寓目。这保证了宋代《山海经》学在考据方面的重要价值。如果没有宋代道藏本《山海经》的存在及薛季宣、尤袤等人的记述，我们根本无法解决刘歆定本《山海经》十八篇与班固著录《山海经》十三篇之间的矛盾。同样，没有宋人对于《山海经图》的记录，我们也很难了解郭璞之后此类图画的社会影响力。

宋人没有留下一部能够代表他们对于《山海经》全面认识的注本，是一件令人惋惜的事。

第五章　世俗化的明代《山海经》研究

第一节　明代社会和学术的世俗化倾向

明人学术自清代乾嘉以后饱受学界讥刺，“无根”、“肤浅”、“空疏”都是用来批评明代学术的词汇。这实际上是用乾嘉时代的学术价值观要求明代学术，在很大程度上误解了明代，贬低了明代学术成就。笔者本着同情之心看待明代学术、看待明代《山海经》学。

明代社会世俗化倾向明显。商业社会迅速发展，市民阶层崛起，社会文化需求十分旺盛。适应这种社会需求，《山海经》各种刻本纷纷出现。目前已知的刻本有正统年间（1436—1449）道藏本，成化四年（1468）北京国子监刻本，嘉靖十五年（1536）潘侃前山书屋刻本，嘉靖年间翻刻宋本，万历十三年（1585）《山海经·水经》合刻本等。另外，为适应通俗阅读的要求，还出现了蒋应镐、武临父绘图的《山海经图绘全像》十八卷，胡文焕《山海经图》和嘉靖年间刻本王崇庆《山海经释义》十八卷，万历二十五年（1597）尧山堂刻本《山海经释义》十八卷、《图》二卷，万历四十七年（1619）大业堂刻本《山海经释义》十八卷、《图》二卷，刘会孟《评山海经》等。这些刻本的大量出现，特别是绘图本的出现，无疑使《山海经》进一步深入到社会各个阶层之中。

明代儒家思想相对比较宽松。尽管有人依然反对《山海经》言怪，但是连国子监也带头于成化四年（1468）刊刻《山海经》郭璞注，理由是“永为士大夫博学之助”①。这是利用孔子的博学原则来对抗“不语怪”原则，借以肯

① 见邢缃等《山海经·题记》，明成化庚寅刻本，上海涵芬楼影印。

定《山海经》。由于首刻错误较多,后来还重加编校,于成化六年(1470)再次刊刻。明代道教比较发达,特别是明成祖朱棣以后各帝都重视道教。明英宗正统年间重新编纂了道藏,其中也收录了《山海经》。而且正统道藏本时代早,校刻精,故为后来毕沅、郝懿行等学术大家所采用。

由于商业社会、市民社会的逐步发展,社会资源不再垄断于官府。知识分子也不必走经学"学而优则仕"的独木桥,部分人转而依赖商业社会、市民阶层,自己独立谋生存、求发展。因此,其学术趣味、学术内容都随着其生活方式的改变而大为变化。明代《山海经》研究比较强调其文学性。杨慎把《山海经》看做优秀古文,"如山珍海错"。王崇庆甚至把《山海经》完全视为文学寓言。他们的解说很少艰深、烦琐的考据,普通人都可以读懂,体现出一种世俗化倾向。这是和当时社会的世俗化潮流分不开的。

从经学的学术传统而言,宋儒已经偏重义理,而忽视章句。明人继续沿袭宋人传统,倡言义理,少有考据。学者可以根据自己内心的需要而发议论。这决定了此时的学术完全可以无所依傍,多发个人臆想的特点。明代《山海经》学的两个大家王崇庆和杨慎都是如此。过去学界对于王崇庆、杨慎的《山海经》研究评价不高,大多是受乾嘉学派的影响,用考据学的标准去要求明代学术,而不是本着同情心,从明代人自己的价值观念出发来展开研究。这是不大符合现代学术史观的。其实,学问不一定都要从训诂中来,义理也是学问的源头之一。清人搞考据自有道理;明人讲义理,也自有道理。拿清人考据学的标准要求明人,明人自然不合格;而反过来,用明人义理的标准要求清人,清人一定都是呆子。所以,合理的学术史观还是以相对主义、多元化为根本,用明人的标准对待明人;用清人的标准对待清人。不过,明人也有考据。如杨慎的《山海经补注》就有一些考据;而胡应麟《少室山房笔丛》对《山海经》有更多的考据,且取得了不少成绩,对清代四库馆臣有一定的影响。

明代《山海经》研究开始走上全面发展的道路。已知注本有杨慎《山海经补注》一卷、王崇庆《山海经释义》十八卷、刘会孟《评山海经》十八卷等。它们分别在文字训诂、义理诸方面对《山海经》有所阐发。另外还有朱铨《山海经腴词》一卷,专门研究如何在文学创作中运用《山海经》的美妙言辞。其他学者如王世贞、胡应麟、朱长春等也都对《山海经》性质和意义发

表了各自独特的意见。这是前代从未有过的学术盛况。本文重点探讨其中影响较大的王崇庆、杨慎和胡应麟的《山海经》研究。

第二节　王崇庆《山海经释义》的正统立场和"寓言说"
——附说刘会孟《评山海经》

王崇庆(1484—1565),字德徵,号端溪子,大名府开州人,曾任南京吏、礼二部尚书。有《五经心义》,《周易议卦》,《山海经释义》十八卷,《图》二卷。

《山海经释义》现在所见最早版本藏于北京大学图书馆。其自序落款时间是"明嘉靖岁丁酉夏六月丁未",即嘉靖十六年(1537)。王重民《中国善本书提要》定为嘉靖间刻本。① 又有万历二十五年(1597)蒋一葵尧山堂重刻本,十八卷,附图二卷,有董汉儒《重刻山海经释义序》,藏国家图书馆,此本刻工精善。另外,还有万历四十七年(1619)大业堂刻本,1995年齐鲁书社影印,收入《四库全书存目丛书》子部第245册,比较易得,但书页有残缺。

一、王崇庆的正统立场及其思想矛盾

王崇庆的封建正统思想非常浓厚。根据董汉儒介绍,他立朝若干年,每以忠义自许。"九夷八蛮,际蟠所极,莫不欲其归于总理,使圣明之化无远弗届。其为释,非无意也。"②这种正统思想被贯彻在他的《山海经释义》中。

他从儒家正统立场出发,要求所有著作必须有助于教化,并以此为标准衡量《山海经》。王云:"《山海经》何为者与? 是故,以之治世,则颇而不平;以之序伦,则幻而鲜实;以之垂永,则杂而寡要。恶在其为经也。"③他对《山海经》与儒家六经同称为"经"是非常不满的。既然如此,他本来是不应该

① 王重民:《中国善本书提要》,上海古籍出版社,1983年,第394页。笔者怀疑这个年份是清代书商增加的。因为万历二十五年尧山堂刻本该自序署名无年份,此本署名前却增加了"明嘉靖岁丁酉夏六月丁未"。如果是王崇庆自题,似乎应该用"大明"。待考。

② 董汉儒:《山海经释义序》,万历二十五年尧山堂刻本(缩微胶卷)。

③ 王崇庆:《山海经释义·序〈山海经释义〉》,尧山堂刻本(缩微胶卷)。

研究《山海经》的。根据其《序〈山海经释义〉》自述的写作目的，王崇庆是考虑到《山海经》传世既久，其中也有一些内容合乎道理，为避免未来出现"异言出而教衰，邪音奏而雅亡"的局面才作《释义》的，以纠正郭璞注"弗信理而信物，不语常而语怪"的问题。这是王崇庆为自己做《释义》的一种自我开脱。赵维垣《山海经释义跋》也为王崇庆找理由：

> 古人有言云："六合之外，圣人存而不论；六合之内，圣人论而不议。"今观端溪之释，窃思考亭夫子（指朱熹）每于六经注述之暇，楚词、农圃、医、卜、稗官小说，亦罔不究竟。斯殆天人之学，豪杰之才也乎？考亭夫子、端溪，其道一也。①

可是，《山海经》毕竟不是儒家经典，有些内容可能与儒家正统思想一致，但许多内容与儒家正统思想相抵触。于是，王崇庆《释义》在具体评论中时而加以肯定，时而加以严厉批评。其对待郭璞的态度也呈现出自我矛盾。他在《序〈山海经释义〉》中一面说"吾将奇其人而伟其博"，一面又指责郭"弗信理而信物，不语常而语怪"。这些都表现出王氏内心情感和理智的冲突。

这种自相矛盾的做法在《山海经》学术史上不止王崇庆一个。《四库全书总目提要》指责《山海经》"多参以神怪之名"。但是，作为总纂的纪晓岚自己却在其《阅微草堂笔记》中大言神怪。而且记载嗣诚谋英勇公狩猎时见到过一个无头人，以乳为目，以脐为口，乘马射鹿，纪晓岚认为这就是《山海经》中的刑天。又说乌鲁木齐山中的小人红柳娃就是《山海经》中的靖人。② 纪晓岚对《山海经》的评价也存在自相矛盾。

这样看来，王崇庆不是在注解《山海经》，而是让《山海经》为自己所用。用董汉儒的说法："宇宙间至不齐者，物。顾以一心剂量之，非公（王崇庆）释经也，乃经释公也。"③董汉儒是肯定王崇庆做法的。看来，这种对待《山海经》的自相矛盾态度是封建时代正统知识分子常见的问题。笔者认为，其根源在于儒家正统价值观反对《山海经》语怪，而作者个人的心理又需要

---

① 尧山堂刻本（缩微胶卷）。

② 见余嘉锡《四库提要辨证》，中华书局，1980 年再版，第 1122 页。

③ 董汉儒：《山海经释义序》，尧山堂刻本（缩微胶卷）。

《山海经》使自己暂时超脱尘世，于是就形成了内在冲突。

二、敷陈义理的评论方式

宋、明两代学者轻视章句，好言义理。王崇庆《山海经释义》除了引述郭璞注以外，基本没有自己的文字训诂，主要篇幅都是根据所谓义理进行评论。所以，与其说《释义》是《山海经》注本，不如说是《山海经》评论集。这在《山海经》学术史上是有体例创新意义的。而且，王氏几乎是每段皆有评语，释义数量非常之大。所以，我们不能用考据学标准去要求王崇庆，而应该从书评的角度来看问题。

王崇庆使用生活常理判断《山海经》内容的真伪。如《南山经》猨翼之山，有怪蛇、怪兽、怪木等，不可以上。王云："山既不可以上，则凡怪蛇、怪木与所谓怪鱼，又何从而见之？不可见，则何由而知之。凡此，自相矛盾而不可信者也。"①《南山经》招摇之山有迷榖，据说"佩之不迷"。王评论道："且人之智愚，性也。气质可化，学也。而曰：'迷榖，佩之不迷。'则凡地之近彼者，皆化为聪间矣乎？理之所必无也。"②王又根据水獭可以两栖而判断《南山经》鯥鱼能够"陵居"无可怀疑。解释鸟鼠同穴山"疑亦物之异种同处一穴，相驯而不相忌耳"，倒是平实而合理。王崇庆还根据北方较南方冷的事实判断《北山经》冬夏有雪的情形"非妄也"，符合实际。这种从所谓常理推断事实的做法一般只能得到某种可能性，虽然有正确的时候，但是并不很可靠。

王崇庆对于长生不死、死后变形之类的内容自然也都予以批驳。如解说《大荒南经》不死国云："自古皆有死，而有不死国乎？夫以国而不死，则是肆欲而无复忌惮矣。"③解说《海外北经》夸父神话云："夸父逐日犹精卫填海，喻人之不量力，可也；而以为诚有是，则误矣。"④

对于《山经》涉及的各种奇形怪状的山神，王崇庆一概否定：

---

① 《山海经释义》卷一，尧山堂刻本（缩微胶卷）。
② 同上。
③ 《山海经释义》卷十五，尧山堂刻本（缩微胶卷）。
④ 《山海经释义》卷八，尧山堂刻本（缩微胶卷）。

凡山川之灵气能兴云雨、济万物皆神也。仲尼曰："气者，神之盛也。"审若是，然后知有形者非神也。夫古有望于山川之祭，谓其有功于民也。然则此所谓鸟身而龙首，疑亦兽之怪欤？记者未明物理，遂以为神，过也。(《南次一经》山神)

凡异物，小人以为神，君子以为怪。……惜乎，愚俗惑于淫祀而莫救也。[1]（《南次二经》山神）

作者急切的以儒学教化大众的心态表露无遗。他以儒家的神学观念为正统去否定其他神学观念，代表了当时一大批儒家知识分子普遍的牧民心态。

身处高位，王崇庆的统治者意识是非常强烈的。他常常用统治术来判断《山海经》内容是否合乎所谓"大义"。《山经》记载大量物产资源，王崇庆在《西山经》莱山条下，云："凡草木鸟兽，莫山川为多。王者承天命而纲纪万物，莫此为大。昔舜咨四岳，命虞人以掌山泽，盖帝王赞化育之大端。宜其不敢忽也。"[2]他认为《山经》结尾处概述天下山川资源时只言铜铁，不及金银是防止争斗，防止战争。这是大致符合《山海经》原始意义的判断。统治术也包含着十分黑暗的内容。《大荒南经》有"盈民国，於姓，黍食"。此条，古人无注。王崇庆以为是寓言，把盈理解为饱，把"於"理解为"欲"，把"黍"理解为老鼠，故其《释义》云："盈民，饱民而满其欲者也。"解说非常新颖。但是，王进一步说："夫饱民而满其欲，愚莫大焉。其斯以为愚乎？凡士之不能报国爱民，皆所谓窃禄也。去鼠窃几何哉！黍(鼠)食之叹，宜矣。"满足百姓的欲望，为什么被王崇庆斥为"愚莫大焉"？其实这里就是王崇庆追求的统治术。一旦百姓满足了，君王就无法驱使他们为自己所用。士大夫用饱民的方法治国，反而害了君主和百姓。所以，这样的士大夫在王崇庆看来就是窃取俸禄的老鼠。王崇庆所表达出来的这种"大义"实际是驱使百姓、以百姓为君王工具的统治术。

治道是包括道德教化的。《南山经》青邱之山有兽，类狐而九尾，吃人。但是人吃了它则可以不受蛊毒。王崇庆从教化的意义出发评论道："兽相食且人恶之，况九尾类狐者能食人乎？然曰：'食者不蛊。'则又言人之食兽

---

① 《山海经释义》卷一，尧山堂刻本(缩微胶卷)。
② 《山海经释义》卷二，尧山堂刻本(缩微胶卷)。

也。夫人与兽相食，是大乱之道也。按经究实，防微杜渐。为世道计者，何可忽与？"[1]王说未免求之过深了。

三、寓言说

王崇庆出于寻找《山海经》教化价值的需要，把《山海经》许多内容都解释为寓言。这是一种出于道德目的的文学解读方式。他的这个假设，不仅涉及如何评价具体叙事单元，还将关系到如何判断《山海经》作者和创作目的，所以，比较重要。

王崇庆的"寓言"说主要针对《荒经》以下。《山海经释义》卷十四云："海内、海外，即大荒在矣。而又列大荒与？故知《大荒》寓言也。故，寓言当以意会也。"

按照这种意会的方法，他解释《大荒东经》"小人国，名靖人"一句，云："小人，靖人也。其刺恶者婉矣。形之大小而论，非旨也。"小人国，是世界各国神话传说常有的一种异域想象。王崇庆解释为讽刺小人，一个根据是其人短小，但主要根据是其名称"靖人"。靖人，即净人，指寺院中担负杂役的俗人，地位低下。王在文学解读的自由范围之内大胆假设"小人国"是出于讥讽小人的目的而想象出来的寓言。《大荒东经》又有"大人之市，名曰大人之堂。有一大人踆其上，张其两耳"。[2] 郭璞注其中"大人之堂"云："亦山名，形如堂室也。大人时集会其上，作市肆也。"王崇庆从中读出了微言大义："既谓之市，又谓之堂，然则市道行国，无政矣。且谓'踆其上，张其两耳'，夫小人而据高位，方且肆其私察以为毒。尚足以为政乎？"这是王崇庆根据自己的价值观解读出来的内容，由于合乎其观念而得到他的肯定。至于《大荒西经》"开上三嫔于天，得《九辩》、《九歌》以下"，由于描写了给天帝贡献美色而违背了王崇庆的神圣观念，遭到他严厉批判："岂有是哉！……知《开筮》、《竹书》之传乱道惑世，莫此为甚。噫，此（指《山海经》）岂其流派也与？"王崇庆读出的寓意，都是关乎道德的，显示出作者强烈的道德关切。

---

[1] 《山海经释义》卷一，尧山堂刻本（缩微胶卷）。

[2] 毕沅、袁珂均根据《太平御览》所引校为"两臂"。

王崇庆用意会的方法又从《荒经》中读出了秦汉之际的一系列政治斗争。《大荒北经》夸父逐日是有名的神话。夸父焦渴难耐，饮河不足，“将走大泽，未至，死于此。应龙已杀蚩尤，又杀夸父。乃去南方处之。故南方多雨”。王《释义》云：“（秦始皇）沙丘之崩，其未至而死。与‘应龙杀之’，其汉代秦与？‘南方处之’、‘南方多雨’，汉火德王与？除秦苛法，王泽其深与？若夫昆仑而又继之以岳山，高也。其汉高之隐名与？不然，是为舛词。”《大荒北经》烛龙，王《释义》云：“以烛龙目之开闭而为昼夜，寓言若是，屡矣！秦汉之兴亡，大略可见。”[①]类似例子还有对于继无民的解释等等。把寓言附会到历史上，超出了文学自由解读的限度。猜测之辞过多，恐不足据。

既然这些所谓“寓言”包含秦汉历史，那么《山海经》或者至少是《荒经》的作者就只能是汉代人了。故王崇庆云：

> 考之建平，盖汉哀帝世。刘向之孙曰龚者，号称笃信而济之博通，盖汉史之尤出也。其管领是书，果出先代，宜有辩证；或参以己意，亦当平反。而一时修撰如秀辈，故皆无闻焉。是庄、列寓言之妄，汉晋皆踵之乎？[②]

由于这个假说的可靠论据太少，后来学者未见支持者。

把《山海经》解释为寓言的情况还见于刘维《山海经策》。刘维，生卒年待考。清吴任臣《山海经杂述》引述了刘维的看法：

> 至若经言贰负之臣，帝梏之疏属之山，桎其足，缚其两手，至汉宣帝时犹验。此足为二心之臣戒。有蜮民之国，射蜮是食。为鬼为蜮，则不可得。射而食之，此可为邪民戒。丰次（应为“沮”）玉门、日月所入；倚（应为“猗”）天苏门，日月所生。羲和之国，浴日；天虞浴月。日月，君象也，而浴之，此可为夹辅日月者劝。此即无是事，而理故足信，况经备载之乎？[③]

刘维同样从《山海经》中读出了道德与政治寓意。可见，王崇庆的寓言说是

---

① 《山海经释义》卷十七，尧山堂刻本（缩微胶卷）。

② 同上。

③ 吴任臣：《山海经广注·山海经杂述》，乾隆五十一年金阊书业堂刻本。

有一定普遍性的。

四、世俗化的解说方式

王崇庆与杨慎大致同时，但是双方经历大异，思想差距甚远。所以，其《山海经释义》在许多方面与杨慎《山海经补注》迥然相异。但在世俗化解说方式方面双方倒是颇多一致之处。

《山海经释义》没有任何精深的文字考证和史料说明，基本都是用浅显的道理和现实性关切来议论经文。对于《山海经》的文学价值，作者主要从寓言角度、道德立场做了解说。偶尔也有纯粹的艺术感悟。如《西次三经》不周山条下，《释义》云："细玩此书，不独善纪而已。如所谓'浑浑泡泡'、'其实如桃'、'黄华赤柎'、'食之不劳'。皆纪事中寓韵读者。"这里不仅肯定《山海经》的叙事技巧，还肯定其中包含音韵之美。这的确是一个发现。当代学者萧兵在《山海经文化寻踪》中指出《山海经》有乐园情结，凡是叙述乐园的文字，往往包含韵语。[①] 这印证了王崇庆的发现。

五、刘会孟《评山海经》

刘会孟，生平无考。其《评山海经》十八卷的内容仅见清人吴任臣《山海经广注》转引了约四十条。这些被引用的材料主要是地理解说，也有一些是名物训诂，还有类似王崇庆《山海经释义》的评论。

地理解说的条目最多。例如，《西山经》轩辕之丘，刘会孟曰："今新郑县，古有熊氏之国。"[②]《北山经》谒戾之山，郭璞注云："今在上党郡涅县。"刘会孟云："今在泽州高平县。"[③]《北山经》燕山多婴石。郭注曰："言石似玉，有符彩婴带，所谓燕石者。"刘会孟云："今此石出保定满城县。语云，鱼目混珠，燕石乱玉。"[④]刘会孟通常都是用明代地名进行解说，通俗而实际。

名物训诂类的例子，如《东山经》："……絜钩，见则其国多疫。"刘会孟

① 叶舒宪、萧兵、郑在书：《山海经文化寻踪》，湖北人民出版社，2004 年，第 548—551 页。
② 吴任臣：《山海经广注》卷二，乾隆五十一年金阊书业堂刻本。
③ 吴任臣：《山海经广注》卷三，乾隆五十一年金阊书业堂刻本。
④ 同上。

曰:"海凫毛见则天下大乱,斯鸟亦海凫类。"[①]《海外北经》务隅之山,帝颛顼葬于阳。郭注云:"颛顼,号为高阳,冢今在濮阳,故帝邱也。一曰顿邱县城门外广阳里中。"刘会孟云:"此招魂葬衣冠之所,非濮阳帝邱也。"[②]

被吴任臣引用的评论类条目很少。例如,《海外西经》刑天神话,刘会孟云:"律陀有天眼,形天有天口。"《西山经》鹿台之山有凫徯鸟,"其名自叫也,见则有兵"。刘会孟云:"鸟人面者,非大美则大恶。其美者频伽[③],大恶者凫徯。"刘会孟对《海内北经》驺吾(一作虞)兽的评论是:"五色烂然为婆罗花,五色毕具为驺虞兽,皆禀五行之精者。唐太和元年有白虎入重峰观,即驺虞也。又永乐二年,周王畋钩州获驺虞。宣德四年,滁州来安石固山获二驺虞,献之朝。群臣皆赋咏之。夏原吉《赋序》云:'猊目虎身,白质黑章,修尾逾目。不食生,不践草。'与《埤雅》所载同。"[④]

根据刘会孟书名估计,其《评山海经》应该以评论为主。可是,吴任臣为什么引用这么少呢?笔者以为主要是因为吴任臣《山海经广注》体例所限,未能充分引用而已。正如吴氏对王崇庆《山海经释义》的态度一样,只引用地理与训诂,不引评论。这样,我们就无法全面了解刘会孟《评山海经》的真实面目了。

总的看来,《山海经释义》开创了评论式的《山海经》研究方法。作者主要从儒家正统的道德观念,和统治阶级的政治立场立论,代表了明代某些知识分子对于《山海经》的认识。但是,其"寓言说"在自由解读《山海经》方面还是具有启发意义的,它代表了解释《山海经》经文的多种可能性之一。尽管可能不符合《山海经》原始意义,但是王崇庆把《山海经》完全当做文学作品进行解读,按照接受美学的观点,这也是可以接受的。而我们从王崇庆的"寓言说"中,可以了解明代儒生的精神风貌——不重考据,强调义理。

王崇庆这种评论式的注解方式,自然不入清代考据学诸公的法眼。《四库全书总目提要》评价其书云:"是书全载郭璞注。崇庆间有论说,词皆肤浅。其图亦书肆俗工所臆作,不为典据。"所以,《山海经释义》被列入存

---

① 吴任臣:《山海经广注》卷四,乾隆五十一年金阊书业堂刻本。
② 吴任臣:《山海经广注》卷八,乾隆五十一年金阊书业堂刻本。
③ 频伽:佛经中"迦陵频伽"的简称,意思是妙音鸟。
④ 吴任臣:《山海经广注》卷十二,乾隆五十一年金阊书业堂刻本。

目书。这种所谓“肤浅”的指责一部分原因在于《山海经释义》本身的世俗化倾向，另一部分原因则在于四库馆臣的考据学眼光。

第三节　杨慎解读《山海经》的跨文化视野和文学眼光
——附说朱铨《山海经腴词》

杨慎（1488—1562①），字用修，号升庵，新都（今属四川）人。其父杨廷和为内阁首辅，本人又少负才名，正德六年（1511）殿试第一，授翰林修撰。嘉靖时代任经筵讲官。嘉靖三年（1524）因为参与“议大礼”而触怒皇帝，谪戍云南永昌卫，从此在云南度过余生。杨慎一生跌宕起伏，见多识广。学问广博，从金石之学，到民歌童谣，无所不用其心。又勤奋笔耕，著述弘富，《明史》推为第一。

从全国政治文化中心北京贬谪到边疆云南的三十八年生活，对杨慎的人生态度和治学方式发生了重大影响。他的思想观念和文学趣味发生了重要变化，所以能够关注长期遭受正统文人漠视的《山海经》，并给予高度评价——“六经如五谷”，“《山海经》如山珍海错”。由于喜爱《山海经》，喜爱古人用韵语纪异物②，杨慎曾经模仿郭璞《山海经图赞》而创作《异鱼图赞》，其中也收录了郭璞关于鱼类的个别图赞。他对于刘歆、郭璞的工作，也给予了充分肯定。其《注山海经序》云：“汉刘歆《七略》所上，其文古矣。晋郭璞注释所序，其说多矣。此书之传，二子之功欤？”而他最重要的《山海经》研究成果——《山海经补注》，完成于 1545 年，并于 1554 年刊刻，收入《杨升庵丛刻十四种》。③ 后来多种丛书收录此书。中华书局 1991 年据《艺海珠尘》本排印，比较易得。

杨慎《山海经补注》和其他相关著作，如《丹铅总录》、《丹铅余录》、《续

---

① 杨慎卒年旧说以为 1559 年，或 1568 年。韦家骅《杨慎评传》考证为 1562 年，从韦说。

② 杨慎《丹铅总录》卷十二《韵语纪异物》条：“余尝爱晋宋人以韵语纪物产，如郭璞《尔雅赞》、《山海经赞》，王微《药草赞》之类，皆质而工。”明嘉靖三十三年（1554）滇南梁佐刻本。

③ 杨慎嘉靖乙巳年（1545）中秋前三日所作《跋山海经》所云“因录《山海经补注》，纪其语于卷尾”，则此书已经完成，并抄录在《山海经》书后。而嘉靖三十三年（1554）夏有刘大昌《刻山海经补注序》，有周奭《山海经补注跋》。这是单独付梓的时间。

录》、《摘录》、《息壤辨》等，都对《山海经》有所解说。其对于《山海经》研究的贡献是多方面的。

一、文字训诂的进展

杨慎爱好古文字，曾有《奇字韵》、《古音骈字》等著作。扎实的文字音韵学功底，使他对于《山海经》文字的解读也有一些独到见解。例如，《中山经》暴山多"麐"。郭璞无注。杨《补注》云为"麂"[①]。袁珂《山海经校注》采纳了此说。《海外东经》玄股国其人"食驱"，郭注："驱，水鸟也，音忧。"杨慎补充说明道："驱，即鸥。"[②]此说符合《说文》的解释。朱骏声《说文通训定声》云："驱，今作鸥。"看来，杨慎的说明是正确的。《北次三经》有太行山，郭注："行，户刚反。"杨慎《丹铅余录》卷二云："《山海经》太行山，一名五行山。《列子》作大形。则行本音也。"[③]意思是太行山之"行"，本音应该是五行之"行"。这种说法颇有道理。

《海内经》有"洪水滔天，鲧窃帝之息壤，以堙洪水"。郭璞注云："息壤者，言土自长息无限，故可以塞洪水也。《开筮》曰：'……伯鲧乃以息石、息壤以填洪水。'汉元帝时，临淮徐县地踊，长五六里，高二丈。即息土之类也。"[④]后来者多从郭说，以息壤为天帝手中神土。罗泌《路史》云，楚国有地名息壤，该地土壤能够生长，所以鲧用这种土堵塞洪水。但是，杨慎《息壤辨》认为这种说法是"眯目而道"。他据汉儒旧注认定"壤"又名息土，无块、柔软、肥沃、赤色，可以耕种，故云：

> 《山海经》所云"鲧窃帝之息壤"，盖指桑土稻田可以生息，故曰"息壤"。土田皆君所授于民，故曰"帝之息壤"。鲧之治水，不顺水性，而力与水争。决耕桑之畎亩，以堙淫潦之洪流，故曰："鲧窃帝之息壤，以堙洪水。"[⑤]

---

① 《山海经补注》，中华书局，1991 年，第 10 页。

② 同上书，第 11 页。

③ 《景印文渊阁四库全书》本，台湾商务印书馆，1986 年，第 855 册，第 10 页。

④ 郭璞：《山海经传》，中华书局，1984 年影印。

⑤ 转引于韦家骅《杨慎评传》，南京大学出版社，1998 年，第 332 页。

杨慎批评旧注："古书传之言，本自明且昭，而解者翳且晦。此类多矣。"此说有独到的合理成分，得到后人赞扬。不过，由于单纯文字训诂本身的局限，杨慎之说实际是用现实性的息壤取代了神话性的息壤。从神话学角度看，似乎有合理主义之嫌，与《山海经》、《开筮》的息壤神话有一定距离。

二、以亲身见闻确认《山海经》中许多自然知识的真实性

杨慎比较肯定《山海经》中的写实部分。他常常用实际经历来加以说明，而不是靠翻故纸堆，靠闭门玄想。如鸟鼠同穴山(今名鸟鼠山)，《尚书》、《山海经》皆有，是渭水发源地。《尚书》"导渭自鸟鼠同穴"一语之孔氏传云："鸟鼠共为雌雄，同穴处。此山遂名。"郭璞注《山海经》则据《尔雅·释鸟》详细而客观地说明了鵌鸟和鼵鼠共处一穴的自然奇观，未言共为雌雄的传闻。可是有些经学家缺乏自然知识，怀疑这种现象的真实性。如宋代蔡沈《书集传》(后世简称《蔡传》)云："同穴，山名。《地志》云：'鸟鼠山者，同穴之枝山也。'《孔传》曰：'鸟鼠共为雌雄，同穴而处。'其说怪诞不经，不足信也。"[①]蔡沈为了否定鸟鼠同穴这样的自然奇观，竟然把鸟鼠同穴山分为两座山，一座叫"鸟鼠山"，另一座叫"同穴山"；甚至煞有介事地宣称"鸟鼠山"是"同穴山"的"枝山"——一条支脉。而杨慎注《山海经》引证陕西人和目击者见证，的确存在鸟鼠同穴山。他批评《蔡传》："宋人作《书》传，乃以鸟鼠为一山，同穴为一山。意欲附于不语怪，而不知其妄可笑也。"[②]杨慎的批评一针见血。

贬谪云南的经历更加丰富了杨慎关于大自然的见闻，曾有《云南山川志》、《滇候记》和《滇产记》等著作记录当地山川、气候和物产。所以，其《山海经补注》增加了一些郭注不详的事物。如《南山经》亶爰之山的野兽"类"。经文云："其状如狸而有髦，其名曰类。自为牝牡，食者不妒。"郭注云："《庄子》亦曰：'类自为雌雄而化。'今貆猪亦自为雫(当为雌)雄。"[③]貆

① 转引自徐文靖《禹贡会笺》卷十一，《徐位山六种》本，雍正至乾隆年间(1723—1795)志宁堂刻本。

② 杨慎：《山海经补注》，中华书局，1991年，第5页。

③ 郭璞：《山海经传》，中华书局，1984年影印。

猪就是豪猪。所谓"自为雌雄",即雌雄同体。当是古人见到豪猪体多长刺难以配合所产生的传闻。验之现代动物学,则无据。杨慎注云:"今云南蒙化府有此兽,土人谓之'香髦'。……再考此兽类明,盖种无异同,雄亦类雌,雌亦类雄。类字之义愈益可明。"[①]蒙化在今云南楚雄彝族自治州。这是他在云南的见闻,并推想其命名的由来。最近生物学家郭郛《山海经注证》认为类就是大灵猫,这种动物雌雄外表不易区分。可见杨慎对类兽的注解是正确的。又如,《西次二经》松果之山的濩水有螐渠鸟,"其状如山鸡,黑身赤足"。郭注云:"螐渠,音彤弓之彤。"杨慎注云:"螐渠,即鷝渠。南中通海县有之,名曰鶽鸡。旧注音彤,谬。"[②]鷝渠是一种水鸟,符合经文描述。通海县在云南,这材料当是杨慎得自流放地。后来毕沅指出《尔雅》、《说文》均作雝渠,看来杨慎把螐渠解释为鷝渠,是正确的,古代的确有两种名字。但是,杨慎指责郭注有误,以为"音司",不知何据。《北次三经》天池之山"有兽焉,其状如兔而鼠首,以其背飞,其名曰飞鼠"。郭注云:"用其背上毛飞。飞则仰也。"[③]飞鼠,即鼯鼠。经文描述其飞翔不准确,郭注更是想象之辞。杨慎云:"云南姚安(今大姚县)、蒙化有之。余亲所见也。其肉可食,其皮治难产。"[④]《南山经》洵水注于阏之泽,"其中多芘蠃"。郭注云:"紫色螺也。"杨慎云:"螺色白。磨之则紫文生。余亲见之。"[⑤]云南的见闻使杨慎《补注》在了解《山海经》的自然知识方面有了一定进展。而这是那些一般读书人不可能有的经历,一般注家不可能有的见识。

三、跨文化视野下的《山海经》奇异民族

由于两地民族文化差异巨大,杨慎在云南显然经历了跨文化的过程,即从唯一的汉族文化跨入其他民族文化。

一生只经历一种文化的人很容易局限于母文化的价值观,并以之为唯一价值尺度判断其他一切事物,从而陷入所谓"文化自我中心主义"的泥

---

① 杨慎:《山海经补注》,中华书局,1991 年,第 1 页。
② 同上书,第 3 页。
③ 郭璞:《山海经传》,中华书局,1984 年影印。
④ 杨慎:《山海经补注》,中华书局,1991 年,第 7 页。
⑤ 同上书,第 1 页。

坑。经过跨文化历程的人则可能摆脱这种单一价值观念,形成多元化的文化立场。杨慎长期生活在云南,了解其他民族生活方式较多,并对当地少数民族历史与文化比较尊重。在其著作中多有记录。① 其《云贵乡试录》云:"恒言目滇曰遐域。……稽古滇域,非遐也。青阳,黄轩之封壤也。黑水,玄禹之导迹也。……故滇文之蔚也,实彰圣代文治之广矣、大矣!"②杨慎虽然不能完全摆脱汉族文化自我中心主义的褊狭,但是毕竟形成了跨文化的学术视野。这在杨慎《山海经补注》对异民族的注解中是有显示的。

他用异民族的文化注解经文。《海内北经》记录犬封国"有一女子方跪进杯食"。郭璞注:"与酒食也。"意思是女子正跪着给人进献酒食。杨慎认为是给丈夫进酒食。进酒食还要下跪,似乎不可思议。杨注云:

> 今云南百夷之地,女多美。其俗不论贵贱,人有数妻。妻妾事夫如事君,不相妬忌。夫就妾宿,虽妻亦反服役之,云重夫主也。进食、更衣,必跪,不敢仰视。近日,姜梦宾为兵备,亲至其地。归,戏谓人曰:"中国称文王妃后不妬。百夷之妇,家家文王妃后也。"跪进杯食,盖纪其俗。③

杨慎强调的是云南土著"妻妾事夫如事君",以此说明犬封国习俗的现实合理性。故云《山海经》"(女子)跪进杯食,盖纪其俗"。但是,又由此联想到中国文化中妻妾嫉妒的问题——杨慎从跨文化的视角反思中国文化。中国汉族古代同样实行多妻制,随之而来的是不可避免的妻妾矛盾,即所谓嫉妒。用中国古代生活经验看待《山海经》中犬封国,看待云南土著习俗,似乎是天方夜谭。杨慎认为:土著是依靠高度尊崇男性的方法,消灭了嫉妒。他显然在设想着通过进一步提高汉族男性地位而解决多妻制给汉族家庭与社会带来的嫉妒问题。

《海外南经》有"神人二八连臂,为帝司夜于此野"。郭注云:"昼隐夜

---

① 见韦家骅《杨慎评传》,南京大学出版社,1998 年,第 296—304 页。

② 转引于韦家骅《杨慎评传》,第 295 页。

③ 杨慎:《山海经补注》,中华书局,1991 年,第 13 页。

现。"[1]杨慎云:"南中夷方或有之。夜行逢之,土人谓之'夜游神'。亦不怪也。"[2]这些神人本来被视为怪物,可是杨慎以云南土著民族对夜游神的信仰,说明它们并非怪物。由于迷信,杨慎注《大荒西经》"风道北来,天乃大水泉。蛇乃化为鱼,是谓鱼妇"时云:"今南中百夷能以术咒尸为鱼而食之。"[3]这不符合经文,也不真实。

《山海经》多言异族为中国上古帝王之后裔。如《大荒东经》云:"有黑齿之国。帝俊生黑齿,姜姓,黍食,使四鸟。"郭注云:"圣人变化无方,故其后世所降育,多有殊类异状之人。诸言生者,多谓其苗裔,未必是亲所产。"[4]明显是从神仙学观点作发挥。杨慎云:"盖赐之姓,而别其种类。相传既久,彼后世自以为圣帝之苗裔也。如今云南木邦孟养之夷云'天皇帝是我兄之类。'"[5]这种注解可能不很适合黑齿国,但其原理是比较接近事实的,用在其他异族是可以的。所以,杨慎注《大荒南经》"三身之国,姚姓,黍食"时列举许多国族的姓氏,并云:"夷狄岂有姓哉!盖禹锡土姓,而覃及四裔也。《书》所谓'声教讫海。'此亦可证。今南中夷人有合国同一姓者,其遗俗乎?"[6]杨慎的说法明显比郭注之说为优。

由于饮食是人类文化的最基本方面,《山海经》对于异族的饮食习俗是很关注的,常常有所谓"黍食"、"食谷"、"食兽"、"食木实"之类的描述。郭璞对于《山海经》中各异族的饮食习俗往往从神仙学角度解释。如《大荒东经》云:"中容人食兽、木实,使四鸟。"郭注云:"此国中有赤木、玄木,其华、实美。"又如,《大荒东经》"有芳国,黍食。"郭注云:"言此国中惟有黍谷也。"[7]这可能是受经文本身神异色彩的影响,部分地反映了《山海经》作者们对异族的想象。杨慎则从实际方面作说明。前文所引三身之国的注文云:"黍食,言犹火食也。……其曰:'食木叶'、'食鱼'、'食木实',《王制》

---

① 郭璞:《山海经传》,中华书局,1984 年影印。
② 杨慎:《山海经补注》,中华书局,1991 年,第 10 页。
③ 同上书,第 19 页。
④ 郭璞:《山海经传》,中华书局,1984 年影印。
⑤ 杨慎:《山海经补注》,中华书局,1991 年,第 16 页。
⑥ 同上书,第 17 页。
⑦ 郭璞:《山海经传》,中华书局,1984 年影印。

所云'不火食'也。"[①]火食、不火食,即熟食、生食。这在原始民族中是作为文明程度标志使用的。[②]《山海经》中《北次首经》末云:"其山北人皆生食不火之物。"郭注:"或作皆生食而不火。"经文多次提到有许多国族黍食。黍是古代中国主要食物之一,需要蒸煮而食。杨慎注"黍食"是火食,基本符合事实。异族吃黍,当然是和中国文化程度接近的意思。而食木叶、食兽等"不火"者,自然被古人视为远离人类文明的族群。所以,王崇庆《山海经释义》云:"其曰北山人食不火之物,是生食也。盖洪荒之初,民固有茹毛饮血者矣。"[③]杨慎的注解能够摆脱神仙观念,揭示了《山海经》饮食观念的事实一面,非常珍贵。

四、对"禹鼎图说"的继承与发展

宋人已经开始关注大禹铸鼎传说与《山海经》创作之间的关系。在杨慎完成《山海经补注》之前,黄省曾(1490—1540)《〈山海经〉、〈水经〉合序略》也提及《山海经》与禹鼎的关系:"古《山海经》十八卷,亦宇中之通撰也。粤溯往牒,则远方图物,夏鼎之铸象也。聂耳雕题,汤令之备献也。白民黑齿,成王之作《会》也……"[④]

杨慎《升庵集》卷二《〈山海经〉后序》正式把它发展为一种假说:

> 《左传》曰:昔夏氏之方有德也,远方图物贡金九牧,铸鼎象物。百物而为之备,使民知神奸,入山林不逢(逢)不若。魑魅魍魉,莫能逢(逢)之。此《山海经》之所由始也。神禹既锡玄圭,以成水功,遂受舜禅,以家天下。于是乎收九牧之金,以铸鼎。鼎之象则取远方之图。山之奇,水之奇,草之奇,木之奇,禽之奇,兽之奇。说其形,著其生,别其性,分其类。其神奇殊汇,骇视惊听者,或见或闻;或恒有,或时有,或不必有,皆一一书焉。盖其经而可守者,具在《禹贡》;奇而不法者,则备

---

① 杨慎:《山海经补注》,中华书局,1991年,第17—18页。

② 参考李维斯陀《神话学·生食和熟食》,周昌忠译,台湾时报文化出版企业有限公司,1992年。又译列维一斯特劳斯《神话学·生食和熟食》,中国人民大学出版社,2007年。

③ 万历二十五年尧山堂刻本(缩微胶卷)。

④ 转引于吴任臣《山海经广注·山海经杂述》,乾隆五十一年金阊书业堂刻本。《四库全书》本无《山海经杂述》。

> 在九鼎。九鼎既成，以观万国。同彼象而魏之，日使耳而目之。脱辖轩之使、重译之贡，续有呈焉。固以为恒而不怪矣。此圣王明民牖俗之意也。夏后氏之世虽曰尚忠，而文反过于成周。太史终古藏古今之图。至桀焚黄图，终古乃抱之以归殷。又史官孔甲於黄帝姚姒盘盂之铭，皆缉之以为书。则九鼎之图其传固出于终古、孔甲之流也。谓之曰：《山海图》。其文则谓之《山海经》。至秦而九鼎亡，独《图》与《经》存。晋陶潜诗"流观山海图"，阮氏《七录》有张僧繇《山海图》，可证已。今则经存而图亡。后人因其义例而推广之，益以秦汉郡县地名。故读者疑信相胖。信者直以为禹益所著，既迷其元；而疑者遂斥为后人赝作诡谍，抑亦轧矣。①

杨慎把传说中大禹铸鼎象远方之图物解释为专门表现奇山、奇水、奇草、奇木、奇禽、奇兽中"奇而不法者"（即不合常理者）；把其中"经而可守者"（即合乎常规者）的文字叙述归为《禹贡》；而把奇异不法者的文字叙述归为《山海经》。而铸鼎的目的则被他归结为开启民智。九鼎图像来自远方连续不断贡献的各种奇异物产图，相关叙述文字，即《山海经》。夏朝太史终古、黄帝史官孔甲之类的史官保存了九鼎原图和《山海经》，并一直流传下来。

按照这个假说，大禹与《山海经图》、《山海经》的关系是间接的，大禹只是开创了一个传统，历代史官依照这个传统陆续接受远方之图并分类记述远方贡物，才形成《山海经图》和《山海经》。这就既保持了大禹和《山海经图》、《山海经》的关系，同时也解答了唐人杜佑以来对于大禹作《山海经》的怀疑。所以，杨慎既不同意《山海经》的作者就是大禹和益，也不同意此书为后人伪造。用他自己的话就是："信者直以为禹益所著，既迷其元；而疑者遂斥为后人赝作诡撰，抑亦轧矣。"言辞犀利，是杨慎一贯的文风。

杨慎这个假说使古老的"禹益说"获得了新生命。他用禹、益传说重新肯定了《山海经》内容的真实性。即便是"奇而不法"的怪物，并且不一定存在，也是来自远方图物，并非空穴来风。所以，这个假说在以后的学术史上影响巨大。古代的胡应麟、毕沅，现代的马昌仪等许多学者都在杨慎假说基

---

① 《升庵集》卷二，《景印文渊阁四库全书》，台湾商务印书馆，1986 年，第 1270 册，第 15 页。中华书局 1991 年排印本无此序。

础上讨论《山海经》和《山海经图》。

为了证明这个假说，杨慎在对于《海经》以下的注文中指明了一些文字是描述的九鼎图像。如《海外北经》共工之台“有一蛇，虎色，首冲南方”。杨慎注云：“首冲南方者，纪鼎上所铸之像。虎色者，蛇斑如虎。盖鼎上之像又以彩色点染别之。”《海外东经》“竖亥右手把算，左手指青丘北”。杨慎注云：“亦指铸像也。”①

不过，现代学者怀疑夏代初年的铸造技术能否铸造出图案如此复杂、内容如此众多的成套的写实性图像。另外，所谓远方贡图也未见于刘歆记述②，是否真实还有待证明。《山经》记录了大量的动物叫声，这是绝不可能来自图像的。由此看来，杨慎的假说并不十分可靠，其解释力是有限的。

五、对《山海经》的纯文学的解读

由于云南远离文化中心，狭隘的经学“不语怪”传统对他失去了效用；而相对开明的“君子博学”传统在他身上得到全面体现。杨慎的学术观念比较世俗化，常常从纯文学角度欣赏《山海经》。在好友聚会谈论《文选》、《山海经》时，有一位官员声称空暇时只看六经。杨慎半开玩笑、半认真地说：“六经，五谷也。岂有人不食五谷者乎？虽然，六经之外如《文选》、《山海经》，食品之山珍海错也。徒食谷而却奇品，亦村疃之富农苛诋者，或以羸牸老羝目之矣。”③与杨慎有同样爱好的张愈光听说杨慎此论后，大加赞扬：“观《文选》如食熊膰，极难熟而味隽永。观《山海经》如食海味，必在饫醉之后。枵腹则吐之不纳也。”④杨慎及其好友都是从纯文学方面欣赏《山海经》的，六经自然无法比拟。

人们通常只是欣赏《山海经》的故事内容，无人关注其笔法，甚至常常慨叹经文过于简陋。杨慎认为其中不少地方可以当做古文范本。《北次二经》之首：“在河之东。其首枕汾，其名曰管涔之山。”杨慎注云：“《山海经》

---

① 杨慎：《山海经补注》，中华书局，1991 年，第 11 页。

② 汪俊：《山海经无“古图”说》，《徐州师范大学学报》（哲学社会科学版）2002 年第 3 期。

③ 杨慎：《山海经补注·跋〈山海经〉》，《杨升庵丛刻十四种》本。

④ 同上。

皆先书山名。此山独变文,亦奇笔也。"《东山经》:"竹山錞于江。"杨慎注云:"錞于江,形如錞也。与管涔之山'其首枕汾'用字相类。"《大荒北经》言烛龙"其瞑乃晦,其视乃明。风雨是谒,是烛九阴,是谓烛龙"。杨慎云:"三'是'字,古文法,奇之又奇。"[①]这三处都是从经文叙述文字的技法上出注,与一般注家大异其趣。杨慎盛赞《山海经》文字技法。《北山经》:"白沙山,广圆三百里,尽沙也。"杨慎引述欧阳修《醉翁亭记》开篇名句"环滁皆山也"的炼字经过,云:"(欧阳修)可谓简而奇。然《山海经》已有此语。……学古文者,岂可不读古书乎?"[②]这对揭示《山海经》的文学价值是有意义的。

杨慎还专门指出一些文学名篇与《山海经》的关系。他注教水,点明是杜甫《石壕吏》所言石壕,今名干壕铺。注黄帝派应龙、魃战胜蚩尤,则指明是阮籍诗句"应龙沉冀州,妖女不得眠"用典出处。此类注虽然很少,但是有助于我们按图索骥了解《山海经》的文学影响。

肯定《山海经》文学价值的不止杨慎、王崇庆。王世贞题曹善抄本《山海经跋》称:"《山海经》最为古文奇书。"[③]胡应麟虽然认为《山海经》是周末文人之作,但是对其文学价值评价甚高:"……叙述高简,词义淳质,名号倬绝,自成一家。"[④]这些评论反映出明代文坛对于《山海经》的热爱。正是在这种文学气氛中,朱铨的《山海经腴词》应运而生。

朱铨,生卒年失考。长沙人,善画能诗。其《山海经腴词》一卷有多种本子,最早是崇祯十七年(1644)刻本,藏国家图书馆。该书是一部协助作诗文的工具书。朱铨有感于《山海经》词语怪诞,常人无法卒读。所以,"兹编《腴词》,化异为常,既释见阙骇犇之惑;因难见巧,并有珠联璧合之奇。庶令读者采用。觉古如紫文金简,不致怪如牛鬼蛇神矣"[⑤]。书中把《山海经》里的鸟兽虫鱼、矿藏、故事编成对偶,以方便作诗文者使用。如"姬山有

---

① 杨慎:《山海经补注》,中华书局,1991年,第6页,第8页,第19页。

② 同上书,第6页。

③ 见《钦定石渠宝笈》卷十,《景印文渊阁四库全书》,台湾商务印书馆,第824册,第288页。

④ 《少室山房笔丛正集》卷十六,《景印文渊阁四库全书》,台湾商务印书馆,第886册,第332页。

⑤ 《小嫏嬛山馆汇刻类书十二种》本。

鸡谷，丰山有羊桃”、“鼓钟之山有焉酸草茂三成之叶，招摇有迷榖木开四照之花”等等。虽然没有什么学术价值，但是从中可以看出明代不少文人是把《山海经》作为文学工具的，和杨慎等人赞扬《山海经》的文字之美有异曲同工之妙。

六、学术取向的世俗化倾向

受明代社会与学术世俗化趋势的影响，杨慎比较重视世俗社会，关注民间文化，曾经编有《古今谚》、《古今风谣》、《俗言》等。他的《山海经补注》甚至直接引用民间谚语。如注解《南山经》猨翼之山云：“猨岂有翼哉！言此山之险而难登，猨亦须翼。谚所谓‘胡孙愁’也。”①他注解反景为夕阳西下之时影子的方向发生反转，并引谚语“日没胭脂红，无雨必有风”形容晚霞。

他的《山海经》研究的世俗化倾向主要体现在以亲身见闻确认经文中许多自然知识，而不是沿袭古老学术传统翻故纸堆；体现在用世俗的、人人易于接受的文学观点来看待《山海经》；体现在用浅显的道理和语言来进行阐释。正如周奭《山海经补注跋》所云：“余获是编（指《补注》），真帐中之异书，海外之奇作。然敷文析理，不事艰深。人望之而难，读之而易。知（当为“直”）视韩子之解老，子玄之注庄。”②这种学术世俗化倾向后来遭受清代考据学诸公责难，其实并不公允。

总体上看，尽管杨慎《山海经补注》内容不是很多，只有一卷，但毕竟是郭璞以后较早研究《山海经》的专书。而其中对《山海经》研究的贡献是多方面的。过去学界往往只关注杨慎对于禹鼎图假说的继承与发展，反而忽略了杨慎在文字训诂、自然知识、跨文化视野和学术世俗化倾向等方面更加实在的贡献，其结论难免有些偏颇。例如，毕沅云：“今按杨慎所注，多由蹈虚，而非征实，其于地理全无发明。”杨慎确实对《山海经》山川地理较少关注，但是风物知识还是不少的，毕沅说他“多由蹈虚”有失偏颇。

---

① 杨慎：《山海经补注》，中华书局，1991年，第1页。

② 见《杨升庵丛刻十四种》本《山海经补注》。

第四节　胡应麟定《山海经》为"古今语怪之祖"
——附说王世贞《山海经跋》

胡应麟(1551—1602),字元瑞,号石羊生,又号少室山人,浙江兰溪人。受王世贞推引登上文坛,为末五子之一。曾经考据杂说多种古籍,收入《少室山房笔丛》正、续二集,其中考论《山海经》的内容比较丰富,对后学的影响较大。

由于胡氏观点在一定程度上受到王世贞的影响,为了充分了解胡应麟学术思想的来源,需要先介绍一下王世贞对《山海经》的看法。

王世贞(1526—1590),嘉靖、万历年间的文坛领袖。他曾经收藏元人曹善抄本《山海经》,并题跋其上。其《跋》云:

> 《山海经》最为古文奇书。至曼倩之名毕方,子政之识贰负,皆于是取衷。而国师公(指刘歆)《后序》直以为大禹、伯益著。惟司马子长亦云:"《禹本纪》、《山海经》所有怪物,余不敢言。"盖亦疑之,而未能决也。贞窃以为不然。经内语,如西望大泽,后稷所潜。稷之称后,追自周始耳。南望禅诸(当为墠渚),禹父所化。禹宁忍纪父化也?狄山,文王葬其所。注即周文王也。有易杀王亥,取仆牛。注引殷王子亥淫于有易,见弑也。又成汤伐夏桀于章山,克之。及禹生均国,均国生役采,役采生循鞈之类,不可枚举。岂禹本经不传,或简略非备,而周末文胜之士为傅会而增饰者耶?①

王世贞列举了《山海经》中存在的大量商代和周代的历史内容,以此判定刘歆提出的《山海经》直为"大禹、伯益"之书的说法过于简单化。他批评司马迁只是怀疑此书而未敢确定。为此,王世贞罗列了《山海经》中存在的大量商周时代的内容判定今本《山海经》不可能是大禹、伯益之书。但是,王世贞并没有走到全面否定此书的极端立场。他假设存在一个原始《山海经》,

---

① 《钦定石渠宝笈》卷十,《景印文渊阁四库全书》,台湾商务印书馆,1986年,第824册,第288—289页。

即文中所谓的“禹本经”，推测今本《山海经》乃是周代末年文人学士对原始《山海经》大加增饰的结果。当然，这个所谓“禹本经”在他眼里也不是大禹之作。王世贞在《弇州四部稿》卷一五八云：“夏禹、伯益作《山海经》，有长沙、零陵、桂阳、诸暨、郡县…… 颜氏以为后人所羼，非本文也。然《山海经》、《本草》、《尔雅》，恐亦非禹、神农、周公作。”

胡应麟用来论证《山海经》创作年代的主要证据来自王世贞。但是，胡应麟援用《山海经》包含的商周历史内容彻底否定“禹益说”，并且进一步论证“《山海经》称禹、益，实周末都邑簿也”[①]。

一、定《山海经》为“古今语怪之祖”

虽然也承认《山海经》是“都邑簿”，即地理志之一种，但是，胡应麟更加强调《山海经》的主要内容是语怪。胡云：“《山海经》，古今语怪之祖。刘歆谓夏后、伯翳撰，无论其事，即其文与《典》、《谟》、《禹贡》迥不类也。”[②]他从内容和文字风格两个方面否定《山海经》与《尚书》中《大禹谟》和《禹贡》存在相似。“盖是书（指《山海经》）也，其用意一根于怪。所载人物、灵祇非一，而其形则若魑魅魍魉之属也。”[③]在《少室山房丛笔正集》卷十九，胡应麟又云：“《山海经》专以前人陈迹附会怪神，而读者往往不能察。”于是，列举了《山海经》中“开（即启，避汉景帝讳改）上三嫔于天”是本《离骚》、《天问》之说而讹者，困民国的王亥故事是根据《穆天子传》而说怪等十几个例子，证明《山海经》是专门述怪之作。

这种说法，符合《山海经》中存在虚幻内容的事实，可是忽略了《山海经》同时存在着许多写实性内容。其实，《山海经》中有些地理记录与《禹贡》是可以相互对照的。不过，明人历史地理学知识有限，直至清代四库馆臣依然如此，可能难以判断《山海经》的真实属性。而《山海经》在明代社会发生影响主要依靠其文学虚构。这是胡应麟忽略《山海经》地理志属性而

---

① 《少室山房笔丛正集》卷五，《景印文渊阁四库全书》，台湾商务印书馆，1986 年，第 886 册，第 221 页。

② 《少室山房笔丛正集》卷十六，同上，第 332 页。

③ 同上书，第 334 页。

强调其“志怪之祖”属性的重要原因。

胡应麟的说法后来直接启发了清代四库馆臣对于《山海经》属性的认识，他们把《山海经》从地理类退置于“小说家异闻之属”。胡氏的观点还间接地影响到现代学者，如茅盾等人判断《山海经》为神话著作，可以说是影响深远。

二、批驳《山海经》“禹鼎图”说，断定是周末文士之作

胡应麟对于杨慎的各种学术观点多有批判。曾有《丹铅新录》八卷、《艺林学山》八卷专驳杨慎。杨慎的《山海经》“禹鼎图”说，自然也未能幸免。

胡应麟的文化历史观念是：时代越古老，书籍内容越平实可信；奇怪之说都是本于古事夸饰而成。而《山海经》多怪物，其创作年代自然遭到他的怀疑。其论《穆天子传》与《山海经》之关系就是本于这样的历史观念：“《穆天子传》……其叙简而法，其谣雅而风，其事侈而核。视《山海经》之语怪，霄壤也。”①于是，《山海经》的写作年代就被推定在《穆天子传》之后。这种历史观念在现代人看来是存在问题的，包含神怪的材料有可能更加原始，而雅正的材料反而可能较晚。但是在古代，胡应麟所遵循的历史观一直是正统学者遵循的共同思想原则。

那么，《山海经》究竟是在什么时代、什么条件下创作的呢？

胡应麟认为：“古人著书，即幻设必有所本。《山海经》之称禹也，名山大川，遐方异域，固本治水作贡之文。至异禽、诡兽、鬼蜮之状，充斥简编。虽战国浮夸之习，乃《禹贡》则亡一焉。而胡以傅合也？”②问题是《山海经》既有本于写实的“治水作贡之文”，又有幻想的志怪之语，二者如何结合在一起，颇让胡应麟疑惑。这种疑惑在他读到《左传》王孙满对楚子纵论禹鼎

---

① 《少室山房笔丛正集·三坟补逸上》卷十七，《景印文渊阁四库全书》，台湾商务印书馆，1986 年，第 886 册，第 342—343 页。胡在《少室山房笔丛正集》卷十八专门比较了《山海经》与《穆天子传》的差异。如《山海经》西王母豹尾虎齿，而《穆天子传》西王母与常人无异；《山海经》河伯是冰夷，而《穆天子传》河伯是诸侯等等。结论是《穆天子传》“文绝类《山海经》，而事实大不同”。同上，第 360 页。

② 《少室山房笔丛正集》卷十六，同上，第 333—334 页。

之语时，顿时消除了：

> 此书盖周末文人因禹铸九鼎图象百物使民入山林川泽备知神奸之说，故所记多魑魅魍魉之类，而于禹为特详。
>
> 偶读《左传》王孙满之对楚子曰：'昔夏之方有德也，远方图物贡金九牧，铸鼎象物，百物而为之备，使民知神奸。故民入川泽山林，魑魅魍魉莫能逢之。'不觉洒然击节曰：'此《山海经》所由作乎？'盖是书也，其用意一根于怪。所载人物、灵祇非一，而其形则若魑魅魍魉之属也。考王孙之对，虽一时辨给之谈，若其所称图象百物之说，必有所本。至于周末《离骚》、《庄》、《列》辈，其流遂不可底极。而一时能文之士因假《穆天子传》之体，纵横附会，勒成此书，以傅于图象百物之说。意将以禹、益欺天下后世，而适以诬之也。自此书之行，古今学士但谓非出大禹而已，而未有辩其本于穆满之文者。尤未有察其本于王孙之对者。区区名义之末，诚非大体所关，然亦可见古今事理，第殚精索之。即千载以上，无弗可穷也。作者有灵，其将为余绝倒于九京也哉！①

在他看来，《山海经》与禹鼎的关系是间接的，只是与王孙满谈论禹鼎的话有关，是周末能文之士读了《左传》所记王孙满谈论禹鼎的话而故意附会的，与真实禹鼎无关。这对于杨慎的假说是一个重大的打击。

基于上述理由，胡应麟非常赞赏朱熹《楚辞辨证》关于《山海经》是"缘《天问》而作"的假说。但他认为朱熹只注意到《山海经》与《天问》的关系，考虑不周。所以，胡应麟又补充云：

> 然《经》（指《山海经》）所纪山川神鬼，凡《离骚》、《九歌》、《远游》、《二招》中稍涉奇怪者悉为说以实之，不独《天问》也。而其文体特类《穆天子传》。故余断以为战国好奇之士取《穆王传》，杂录《庄》、《列》、《离骚》、《周书》、《晋乘》以成者。②

胡应麟的假说比朱熹严谨许多，立论也经过比较严格的论证，比如从文体到

---

① 《少室山房笔丛正集》卷十六，《景印文渊阁四库全书》，台湾商务印书馆，1986年，第334页。

② 同上书，第333页。

内容详细对比《山海经》与《穆天子传》，以确定双方关系。因此他十分自负其说。“自非熟读诸书及此经（指《山海经》）者不易信也。后世必有以余为知音者。”胡的说法受到后世一些辨伪学者的支持。

基于这样的结论，胡应麟全面批驳了刘歆、赵晔关于《山海经》作者的说法。这是唐人杜佑以来关于“作者非禹、益之说”的最系统论证。

回顾明代各位学者对于《山海经》的阐述，笔者以为当时《山海经》主要以文学面目发挥社会影响，一般人多从文学立场看待此书，并对其文学价值加以评论。这是明代《山海经》学发展的基础。

明人思想比较活跃。王崇庆思想保守，但是学风却自由，其《山海经释义》颇有创新见解。它开创了以现实眼光评论《山海经》的新方法，展示了自由解读的新可能，也保留了明代社会观念的活标本。杨慎《山海经补注》在文字训诂、名物解说以及“禹鼎”说等方面颇有进展，尤其是他的跨文化视野在古代《山海经》学历史上独树一帜。胡应麟的考据学研究也比宋代朱熹有了较大进展。刘会孟对于《山海经》地理内容的研究有了一定进展。可惜刘会孟著作失传，我们无法全面评价其在《山海经》地理学研究方面的进展。这些都是值得关注的。所以，笔者认为明代《山海经》学已经粗具规模。

一般明代学者轻考据（像胡应麟那样的考据式研究比较少）、重义理，所以，明代人对于《山海经》原始性质的理解还不够深入。

第六章　考据学的兴盛与清代《山海经》研究

第一节　清代社会与考据学的主流学术地位

清廷入关之后，在文化政策上基本沿袭明制，崇儒重道。清廷为了使自己对华夏的统治合法化，在维护中国文化正统、倡导儒家经学方面比以往朝代更加积极。而经学一直有考据和义理两种方式，不同时代的学者对于二者各有偏重。汉儒重章句，即考据。宋儒、明儒偏重义理。清初学者多认为理学空疏之风是导致明朝亡国的重要原因。所以顾炎武、王夫之都反对陆王之学，修正程朱之学；黄宗羲反对程朱之学，修正陆王之学。针对理学衰微不振和民间学者反对宋学的潮流，康熙一面批驳理学空疏，一面继续倡导经学，实际效果就是倡导朴学。胡渭、何焯、阎若璩等考据大家分别受到康熙、雍正的礼遇和褒奖。所以，到了乾嘉时期，学界发展到全面反对宋学。如惠栋指责宋儒不重训诂是"宋儒不识字"[①]，而宋儒重义理是空疏无本——"汉有经师，宋无经师；汉儒浅而有本，宋儒深而无本"[②]。《四库全书》的编纂者多为考据学者，其编辑原则明显倾向于考据学。其《凡例》云：

> 说经主于明义理，然不得其文字之训诂，则义理何自而推？论史主于示褒贬，然不得其事迹之本末，则褒贬何据而定？……今所录者，率以考证精核、辨论明确者为主，庶几可谢彼虚谈，敦兹实学！

---

① 惠栋：《松崖笔记》卷一"主一无适"条。道光二年吴门文照堂刻本。

② 惠栋：《九曜斋笔记》卷二"训诂"条，《聚学轩丛书》本。

这样，宋、明以来的儒学新发展就被中断，重新恢复的是所谓“汉学”传统——以训诂考据为基础的儒学。考据学成为清代学术的主流，这对《山海经》研究具有很大影响，将涉及《山海经》的真实性问题、基本性质问题和具体解说方式。

由于考据学的需要，读类书、读杂书一时成为时尚。崔述（1740—1816）对此颇为感慨：

> 一二才智之士，务搜揽新异，无论杂家小说、近世赝书，凡昔人所鄙夷而不屑道者，咸居以为奇货，以傲当世不读书之人。曰：吾诵得《阴符》、《山海经》矣；曰：吾诵得《吕氏春秋》、《韩诗外传》矣……公然自诧于人，人亦公然诧之以为渊博；若《六经》为藜藿，而此书为熊掌、雉膏者然，良可慨也！①

尽管崔述认为《山海经》荒唐无稽，并根据其中有秦汉郡县名而判断“其为汉人所撰明甚”②。但是，潮流所向，崔述根本无法阻挡学界对于《山海经》的热情，在很多领域都出现了与《山海经》有关的讨论。

随着考据学获得学术主流地位，《山海经》的许多问题都在考据学的范围里展开讨论。例如，关于《山海经》的历史地理学价值问题，即真实性问题，往往是在《禹贡》注本中体现出来。《禹贡》和《山海经》都是上古地理学著作，不过，前者因为叙述平实、政治意义突出，所以一直是儒家经典；而后者则因为不雅正而地位卑微。但是，由于上古史料缺乏，注解《禹贡》常常需要用《山海经》中的材料。南宋蔡沈作《书集传》多用《山海经》的材料说明《禹贡》。在《山海经》尚未遭到普遍怀疑的时代，这样做似乎没有问题。但是，随着考据学的发展，清代治《禹贡》的学者之间却就此展开了激烈争论。

胡渭承认《山海经》是先秦书，个别材料有助于理解《禹贡》，却批评它的叙述没有明确位置，无从测验，所以主张不能用《山海经》注解经典。其《禹贡锥指略例》云：“《山海经》、《越绝》、《吕氏春秋》、《淮南子》……等书

---

① 崔述：《崔东壁遗书 · 考信录提要 · 释例》，上海古籍出版社，1983 年，第 7 页。
② 崔述：《崔东壁遗书 · 夏考信录》，上海古籍出版社，1983 年，第 110 页。

所言禹治水之事，多涉怪诞。今说《禹贡》，窃附太史公不敢言之义，一切摈落，勿汙圣经。”①顾栋高《尚书质疑》直接批评蔡沈用《山海经》注解《禹贡》的做法。但是，作《禹贡会笺》的徐文靖却支持蔡沈的做法，他认为：“……《禹贡》与《山海经》犹《春秋》内、外传也。《禹贡》之山水多具见于《山海经》。以禹之经解禹之书，其不致有讹误也，明矣。故《会笺》于《山海经》所引为多。”②尽管他把《山海经》当做大禹所作书不甚妥当，但是，凭心而论，徐文靖引《山海经》注解《禹贡》的做法还是有道理的。

争论并没有到此为止，徐文靖的做法遭到强调考据的四库馆臣批评：“惟信《山海经》、《竹书纪年》太过。是则僻于好古，不究真伪之失耳。”③四库馆臣基本采取胡渭的立场，承认《山海经》是古书，却认为它的内容不可信。《四库全书总目提要》评《山海经》云：“书中序述山水，多参以神怪。……案以耳目所及，百不一真。”于是，他们将《山海经》定性为“小说之最古者耳”，并将它从史部“地理类”转到子部“小说”类，大大降低了《山海经》在知识体系中的地位。考据学本来是讲证据的，但是在当时历史地理学不发达的条件下难以找到直接证据肯定《山海经》的地理学真实性，四库馆臣就否定其地理志属性是比较鲁莽的。所以，余嘉锡认为这是由于“其时治之者未精耳”，毕沅等人的著作就证明了《山海经》决非虚构。余嘉锡批评四库馆臣的做法是“自我作古，率尔操觚者矣”④。

所以，从总体上看，清代学术思想是比较保守的。

不过，清代社会为学术研究提供了良好的物质条件。第一，清初康熙、雍正、乾隆三朝，社会稳定富足，工商业发达，图书印刷高度发展，为学术研究的繁荣奠定了基础。第二，清代疆域比明代扩大许多，中央政府稳定地控制着全国，乃至所有边疆地区。为了加强统治，清政府于康熙年间仿照元、明两代先例大修《一统志》，此后一直到嘉庆年间屡次修订，客观上使得学者可以方便地获得可靠的全国地理知识，有利于揭开《山海经》的地理之

① 《禹贡锥指》，《文渊阁四库全书清史资料汇刊》本，中华书局，2006 年，第 450 页。

② 《禹贡会笺·凡例》，《景印文渊阁四库全书》，台湾商务印书馆，1986 年，第 68 册，第 253 页。

③ 《四库全书总目》下册，中华书局，1965 年，第 1205 页。

④ 《四库提要辨证》，中华书局，1980 年，第 1121—1122 页。

谜。所以，清人吴任臣、毕沅、郝懿行、吕调阳、吴承志等人在注解《山海经》时都对其中地理内容，尤其是边远地区的地理，多有比较确实的说明。

现在已知的清代《山海经》版本非常之多，研究著作也大大超过以往。如吴任臣《山海经广注》、汪绂《山海经存》、毕沅《山海经新校正》、郝懿行《山海经笺疏》、周绘藻《山海经补赞翲读》、吕调阳《五藏山经传》、《海内经附传》、吴承志《山海经地理今释》、陈逢衡《山海经汇说》、俞樾《读山海经》等等。本书选择吴任臣、汪绂、毕沅、郝懿行、陈逢衡和俞樾等六家做解说。

第二节　吴任臣《山海经广注》的考释

吴任臣（？—1689），原名志伊，字征鸣，一字尔器，又字任臣，号托园。后以字行。仁和（在杭州市）人。学问广博，经史乐律天文历法皆通。其《山海经广注》刻于康熙六年（1667）。柴绍炳《山海经广注序》云："同邑吴志伊任臣极溯源流，为《杂述》一卷。又于郭注外搜而讨之，为《广注》十八卷。又取舒绘本，次第增订为图象五卷，都为一部。书成，属余为之序。"[①] 北京大学藏康熙六年原刻本无《杂述》。而乾隆五十一年（1786）金阊书业堂刻本《增补绘像山海经广注》有柴氏序，有吴氏自序和《读山海经语》、《山海经杂述》、《山海经逸文》等，内容最完整。《四库全书》收录《广注》，比较易得。但是，四库本无图，无《杂述》。

《四库全书总目》对其评价是：

> 是书因郭璞《山海经注》而补之，故曰《广注》。于名物训诂，山川道里，皆有所订正。虽嗜奇爱博，引据稍繁，如堂庭山之黄金、青邱山之鸳鸯，虽贩妇佣奴皆识其物，而旁征典籍未免赘疣。卷首冠《杂述》一篇，亦涉冗蔓。然掎摭宏富，多足为考证之资。所列逸文三十四条，自杨慎《丹铅录》以下十八条，皆明代之书所见，实无别本。其为稗贩误记，无可致疑。至应劭《汉书注》以下十四条则或古本有异，亦颇足以广见闻也。旧本载图五卷，分为五类，曰灵祇，曰异域，曰兽族，曰羽禽，

① 乾隆五十一年（1786）金阊书业堂刻本。

曰鳞介。云本宋咸平舒雅旧稿，雅本之张僧繇。其说影响依稀，未之敢据。其图亦以意为之，无论不真出雅与僧繇，即说果确实，二人亦何由见而图之？故今惟录其注，图则从删。又前列引用书目五百三十余种，多采自类书，虚陈名目，亦不琐录焉。①

这个评价是比较高的，所以《四库全书》只收录了郭璞注本和吴注本，明代注本一个未收。由于这个评价相当全面，又比较公允，向来为学界所普遍称引。

笔者着重从学术史角度补充一些意见。

一、遵循注经传统，不加任何评论

从郭璞开始，在《山海经》注解中是尽量不加评论的，个别需要抒发的议论都放在《图赞》里。但好言义理的王崇庆《山海经释义》尝试了评论。后来，刘会孟大约也沿袭王的做法。

吴任臣生当明末清初，其《广注》一书摒弃评论，专在文字考释、名物训诂。其书多引旧注，包括王崇庆、刘会孟的注；但是对于王、刘的评论文字几乎完全抛弃不用，甚至直接予以否定。例如，《大荒南经》云："有山名曰去痓。南极果，北不成，去痓果。"郭注云："音如风痓之痓，未详。"后面八字的含义不清。② 吴任臣案语云："皆山名，二合、三合语也。王崇庆《释义》谓：'去痓者，去志也。去志不果，知进而不知退也。'以为寓言，谬矣。"由于广引旧注，所以，《广注》的体例有些类似集注。③

吴注解经文不加评论的做法，恢复了古代注释家的传统，也基本符合后来乾嘉考据学的规范。这可能是《四库全书》收录其书的重要原因。毕沅、郝懿行对《山海经》的校订、注释是受到他的一些影响的，不少材料直接来自《广注》提供的线索。

---

① 《四库全书总目》(下)，中华书局，1965年，第1204页。

② 袁珂《山海经校注》怀疑是渗入经文的巫师诅咒语。

③ 上海图书馆有所谓"郦道元著《山海经集注》"，封面如此，实际是毕沅《山海经新校正》。当是民国书商骗人的把戏。正如北京大学藏咸丰五年海清楼所谓"《山海经广注》"，实际只是郭璞注本，纸恶图劣。

不过，吴任臣当时考据学没有全面发展，他的某些做法也不够完善。比如，他虽然参照了不同版本，但是竟然没有说明自己依据的底本是哪一个，更不提校本的名字。出校记只是用"一作"来说明，没有考订，显然对于版本校正工作不是很重视。这和毕沅、郝懿行的做法是不同的。

二、确定考证《山海经》地理的若干原则

元、明、清三代大修《一统志》，提高了一般学术界的地理学知识水平。连刘会孟《评山海经》这部本意似乎并非注释之作的书都有大量的地理说明文字，应该也是利用这些资料的结果。而吴任臣学问渊博，又专心于注释，自然利用更多，行文中直接引用《一统志》的地理资料大约三十处。引用更多的还是《水经注》，如《北山经》敦水，吴注云："任臣案，《水经注》敦水导源西北少咸之山南麓。东流迳三合县故城南。"又如婴侯之水，吴注云："任臣案，《水经注》鄔水又会婴侯之水，北流注于汜水。……《一统志》曰：婴涧水，今在平遥县东三十里，即婴侯水也。"

明、清时代，利玛窦、艾儒略、南怀仁等欧洲传教士带来了欧洲人的自然科学知识，其中包括不少世界地理知识。如艾儒略的《职方外纪》、南怀仁的《坤舆图说》等。这些欧洲地理书籍对于中国学人有一定的震动。吴任臣思想比较开明，所以在《广注》中引用了这方面的资料。如《海外南经》周饶国，吴注云："《职方外纪》曰：'欧罗巴西海有小人国，高不二尺，跨鹿而行。鹳鸟尝欲食之。'"《海外东经》毛民之国，吴任臣注云："《职方外纪》南亚墨利加之南为智加人，遍体生毛。"《海外北经》一目国，吴注云："今亚细亚之西北，欧罗巴之东有一目国，见《两仪玄览图》。"尽管这些内容并非真实的地理知识，但是，它提供了进行比较神话学研究的资料。从总体上看，吴任臣只是采取为我所用的态度从欧洲地理书籍中选择一点材料，并没有接受其世界观。

吴任臣对于《山海经》山川地理的注释在数量上大大超过以往。而且，他的《读山海经语》还总结了研究《山海经》地理的若干原则：

> 读《山海经》者，须识道里有远近，曩今不同名。《西经》劳山非齐地，劳山入洛。弱水非合黎弱水，青邱国非南山青邱，儋耳民非交州儋

> 耳，不周、昆仑有海内外之分，浮玉一山有江南、北之异。[①]

吴强调道里远近，强调古今不同名，对于纠正一些望文生义的地名注释是非常有益处的。

他把经文中计算道里的方式总结为三种。其一是直接以首山开始数，其二是随地计程，其三是"诠次不伦"的情况。如大夏国、月支之国都是西北方的国家，却记录在《海内东经》。对于这些有问题的内容，吴任臣也主张不能臆断，"故为阙疑，以俟君子"，态度相当严谨。

他对山川道里和古今异名的重视，为未来的《山海经》地理研究打下了良好基础，并对汪绂、毕沅等人的相关研究发挥了影响。

三、对比《禹贡》、《山海经》，重申"禹益书说"

通过全面了解《山海经》的地理真相，而古人眼中，全国地理又是和大禹分不开的，于是吴任臣就获得了重新思考"禹益书说"的基础。

此前，杨慎曾经对比过《禹贡》和九鼎内容（按照杨的观点，《山海经》由此而来）的关系，认为前者记"经而可守者"，后者记"奇而不法者"。刘维[②]的《山海经策》对比《禹贡》、《山海经》，提出了一个新假说：

> 盖《禹贡》为地平天成、归告成功而作，是已成之书也。是故以冀、兖、青、徐、荆、扬、豫、梁、雍定州以上中下，错综定赋，其辞确。《山海经》为随山刊木创造经行而作，是未成之书也。故止以南、西、北、东、中定方隅，而州则未定。以海内外、大荒定梗概，以鸟兽草木金玉人物纪珍怪，而赋则未定，其辞详。……大抵君子道其常，达人观其变。语其正，则尽在《禹贡》；语其变，则概之《山经》。[③]

刘维认为《山海经》是大禹治水过程中的未完成著作，而《禹贡》则是治水之后的著作。而陈一中《蛙萤子・论山海经》则认为："……《山海经》为《禹

---

① 见吴任臣《山海经广注・山海经杂述》，金阊书业堂刻本。

② 刘维生卒年不详，待考。

③ 见吴任臣《山海经广注・山海经杂述》，金阊书业堂刻本。

贡》剩文。"[1]其说有异，但目的都是把《山海经》与最为神圣的《禹贡》相提并论。

吴任臣《读山海经语》主要对比《禹贡》、《山海经》的叙述次序，认为《禹贡》是出于山势而从西北开始导山；而伯益《山海经》则是根据所谓"形法家"(即堪舆)的地脉从南而转，确定以南山开始。《禹贡》以江、河为界，又各分南北；《山海经》则随地气右行之说，按南西北东中的次序。言下之意，《山海经》与《禹贡》是各有所用的。柴绍炳《山海经广注序》借用吴的观点称《山海经》"盖是《禹贡》之外篇，《职方》之附庸耳"[2]。于是，《山海经》既能用来稽古，兼能用以格物。吴任臣自序引用各种先秦古籍与《山海经》存在一致内容为证，云："逖览旁通，鸿纤毕贯，则《山海经》实博物之权舆，异苑之嚆矢也。"

这些看法是对古老的"禹益书说"的发展，是对否定派的驳斥。吴云："先秦诸子，惟屈原最熟此经。……校雠家以《山海经》为秦汉人所作，即此可辨。"[3]四库馆臣一面指责《山海经》地理内容百不一真，一面却收录如此肯定其地理内容的《山海经广注》，似乎有些自相矛盾。

吴任臣作为清代第一个《山海经》注家和研究家，在资料汇集方面下了很大功夫。郭璞注、杨慎注、王崇庆注、刘会孟注无不网罗，同时还搜集了大量涉及《山海经》的研究资料，内容十分丰富，甚至过于庞杂而遭受四库馆臣和毕沅批评。但是，这些对于后来研究者是非常有用的。另外，他重视考据的注解方式，以及对地理考释等方面的原则性意见也得到后代学者的赞成，奠定了清代《山海经》考据研究的基础。

第三节　汪绂及其《山海经存》

汪绂(1692—1759)，初名烜，字燦人，号双池、重生，江西婺源人。清代儒学思想家。青年时代，家境贫寒，母亲染病而亡，父亲飘荡不归，无以托

① 见吴任臣《山海经广注・山海经杂述》，金阊书业堂刻本。
② 《山海经广注》，金阊书业堂刻本。
③ 《山海经广注・读〈山海经〉语》，金阊书业堂刻本。

身，只得到江西景德镇画瓷为生。根据余龙光《双池先生年谱》记载，汪绂二十四岁之后[①]，开始在福建、安徽等地坐馆教读。一生不事举业，完全依靠著书立说、传道授业为生。

汪绂天资聪明，治学勤奋，故学问异常广博，著作宏富。有《易经诠义》、《书经诠义》、《诗经诠义》、《春秋集传》、《礼记章句》、《礼记或问》、《参〈读礼志疑〉》、《孝经章句或问》、《乐经律吕通解》、《乐经或问》、《读〈阴符经〉》、《读〈参同契〉》、《读〈近思录〉》、《读〈读书录〉》、《儒先晤语》、《山海经存》、《理学逢源》、《诗韵析》、《物诠》、《六礼或问》、《读〈困知记〉》、《读〈问学录〉》、《琴谱》、《医林纂要探源》、《戊笈谈兵》、《六壬数论》、《大风集》、《九宫阳宅》、《诗集》、《文集》等，总数超过二百卷。虽然学问如此汪洋恣肆，但是汪绂的思想核心是理学。根据《汪先生行状》记载，他曾经告诉弟子："自有知识以来，未尝辍书。然三十以前于经学犹或作或辍。三十以后，尽焚其杂著数百万言，而一于经。研经则参考众说，而一衷于朱子。"[②]由于儒学成就巨大，汪绂死后被祔祀于紫阳书院。[③]

汪绂的很多书稿生前未能刊行，去世之后由其主要传人余元遴（字秀书）刊刻其书，才使得其学渐渐为世所知。这部《山海经存》的手稿大约不是其主要著作，长期保存在余元遴家未刊。一百多年后，余元遴的玄孙余家鼎与赵展如等共同募资，陆续刊刻了《山海经存》、《戊笈谈兵》等。其中《山海经存》刊行于光绪二十一年（1895），为石印本，由此才为世人所知。而当时正值清末乱世，学问一道乏人问津，《山海经存》也就几乎湮没于红尘狼烟之中了。杭州古籍书店1984年影印此本，流传渐广。

但是，原书各卷内部所分页码在影印时有残缺，难以使用；影印时也没有为全书统一加注新页码。本节所引《山海经存》，皆出此影印本。为简洁，只引其篇名，不注卷次和页码。

---

① 《清史稿》认为是二十七岁开始教读，或有误。

② 余元遴《汪先生行状》，见汪绂《医林纂要探源》卷十所附。

③ 《徽州府志·儒林传》，见汪绂《医林纂要探源》卷十所附。

一、《山海经存》的版本特征与写作时代

由于是后人所刊，汪绂《山海经存》刊本存在两个比较大的疑问。

其一，本书分卷方法比较奇特，九卷十八篇三十九部分。《五藏山经》各占一卷，共五卷。《海外四经》、《海内四经》分别为卷六、卷七。《大荒四经》为卷八。《海内经》为卷九。其实际内容与其他各本没有多大差异，其十八篇相当于今之十八卷。所谓"十八篇"不过是声称接近刘歆旧本而已。可是，汪绂为什么要把十八篇合并为九卷？他根据的底本是什么？不详。

其二，汪绂《山海经存》手稿在刊印前已经残缺。时曼成为《山海经存》所作《跋》云："考其（指汪绂手稿）图，较吴氏、郝氏本为尤详。顾缺六、七两卷，明经（指余家鼎）有遗憾焉。与其友查子圭（字美珂）绘以补之。"仅从这段文字看，《山海经存》手稿只是缺了六、七两卷的图画。其实，这两卷的经文、注文都缺失了。《山海经存》刊本第六卷开篇"海外南经第六"以下有刊印者按语："谨案，汪氏原题九卷而阙卷之六、卷之七。案次分卷，当以《海外四经》为卷之六，《海内四经》为卷之七。今谨遵毕氏校正本补录经文及郭传，并节采毕说以便参考。更为补图于各经之后。"刊本第七卷开篇"海内南经第十"以下有注云："原阙今补。"很明显，六、七两卷经文、注文都是用毕沅《山海经新校正》代替的。那么，这两卷的原稿究竟是汪绂未完成，还是已经完成而在后来流传过程中遗失了？按照常理，汪绂既然把前后各卷都完成了，还把各卷合并，总题"九卷"，不太可能遗漏了六、七两卷。即使跳过这两卷不注，经文总应该存在。可是，《山海经存》刊本的经文、注文都采用毕沅本，可知此书手稿的六、七两卷是流传中丢失了。时曼成为什么只说缺失了六、七卷的图画？他作为保存手稿的余家鼎的朋友，写跋文对余家保存手稿一百多年赞美有加，因此无法明说手稿遗失了两卷，只能含糊其辞地说丢失了两卷的图画。

今《山海经存》刊本包含独立画面一百九十四幅。各图均为无背景之线描图画。由于各幅画面所画多种怪物、奇人、神灵往往集中在一个画面，而每幅画面所包含的怪物、奇人、神灵的数目从一个到五个，参差不齐。按照画面上独立存在的怪物、奇人、神灵统计（成对出现者，只计一次），《山海经存》一共画了四百三十二种事物。分别附在三十九部分之后。除去卷

六、卷七他人补绘之图五十三种之外，汪绂实际手绘插图三百七十九种。由注释者亲自插图，他可能是第一位（郭璞注本的图是否是亲自绘制不能确知）。这和他早年在景德镇画瓷有直接关系。虽然有一些是参照前人插图所绘，但是，也有部分是他自己以意为之的，其中体现了他对经文的理解，因而具有一定的参考价值。

这部著作的成书时间不能确知。余龙光《双池先生年谱》把它定为写作时间不可考者。① 时曼成《山海经存・跋》推想此书当为汪绂的早期之作："……汪先生工绘事，贫，佣于江西景德镇画瓷。禀规矩，寡言笑。时方居丧，食蔬断肉，市侪群讪侮之。间为诗歌以见志，同人以为谤，不合而去。此殆当时所涉笔者欤？"这个推断所包含的理由只有两个。其一，作者当时正在画瓷，而书中颇多插图；其二，作者当时落落寡欢，孤独寂寞，可能借《山海经》而排遣郁闷。这些理由缺乏说服力。时曼成自己也是推测的口气，并不十分肯定。

我认为《山海经存》应该成于汪绂后期。理由有二。首先，按照《汪先生行状》的记载，汪绂"三十以后，尽焚其杂著数百万言，而一于经"。《清史稿・儒林传》称："绂自二十后，务博览，著书十余万言，三十后尽烧之。"②既然《山海经存》书稿传下来了，自然是三十岁之后的著作，断不可能是二十四岁之前从事画瓷时候所写。其次，《山海经存》的注解，实际上参考了很多古今图书。而这恐怕不是一个穷困的画瓷工人所能具备的条件。因此，我觉得应该是他成名之后、教书之余而写作的。至于作者亲自操笔做画，为《山海经》做插图数百幅，大概也是当年积累的画技，正好用来消遣。

二、以格物致知的立场看待神怪问题

《清史稿・儒林传》云：汪绂"……自《六经》，下逮乐律、天文、舆地、阵法、术数，无不究畅。而一以宋五子之学为归"③。而刘师培《汪绂传》认为他兼治汉学、宋学，但归于宋学："双池先生明于心物二元之说，故物理、心

---

① 余龙光：《汪先生年谱》卷三，光绪二十二年（1896）重刻本。

② 《清史稿》卷四百八十，中华书局，1977 年，第 13152 页。

③ 《清史稿》，中华书局，1977 年，第 13153 页。

理均窥其深，殆能守朱子之学者。”[①]作为徽派名儒，汪绂治学一本于朱熹格物致知之说。他的《山海经》研究也是站在格物穷理的立场上展开的。为此，我们必须首先了解汪绂关于格物致知的思想，才能更好地理解他研究《山海经》的基本学术立场。

汪绂《理学逢源》卷一释“格致”之意云：

> 人之有生，与物同原。而人受天地之中，故吾心自备万物之理。有物则有事，而吾心自有通乎万事之知。但此心之知，是体统固然。而不从事事物物上印证过来，则无以尽知之量。……知孝弟者，吾心之灵也。不知所以孝弟，物有未格也。于是，于事物、日用、载籍、闻见间，日日讲求其所以事父事兄而尽孝尽弟之道，则格物以致知也。天下之物，莫不有理。[②]

汪绂又云：“有志格物，无物无理，随处目睹耳闻，手持足践，皆吾穷理之学，岂独经书？”[③]在他看来，宇宙间万事万物都体现着规则和道理，即“有物有则”，即“无物无理”。格物，就是要探索事物包含的大道至理。致知就是把人类内心先天具备的万物之理逐一验证于外在事物。要实现全面的知识，认识万物之理，必须彻底研究一切事物。因此，任何事物都应该，也必须充当格物致知的对象，而不限于经书。儒家《六经》之外，乐律、天文、舆地、阵法、术数，甚至日常生活一切见闻、经历等，都可以用来探索天理。

于是，研究《山海经》之类的数术之学就不仅仅是聊备一格的博物之学的需要，更是探索天理，实现全面认知的需要，是理所当然。汪绂的论说，比过去治《山海经》的儒者以“君子博物”原则为自己辩护更加有力。这基本打破了传统儒学“子不语怪力乱神”原则对于研究《山海经》之类著作的限制。其书名《山海经存》透露出重新肯定《山海经》价值的意思。可以说，朱熹的“格物致知说”的确为汪绂突破“子不语怪力乱神”的戒律提供了助力。

---

① 引自章太炎、刘师培等《中国近三百年学术史论》，上海古籍出版社，2006 年，第 298 页。

② 汪绂：《理学逢源》卷一，“汪双池先生丛书二十种”本，光绪二十三年（1897）刻。

③ 刘师培：《汪绂传》，引自章太炎、刘师培等《中国近三百年学术史论》，上海古籍出版社，2006 年，第 295 页。

在这种理论支持下，汪绂针对各种超自然内容提出了一种非常独特的解说。《易传》云："仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故。原始反终，故知死生之说。精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状。"汪绂解释道：

> 幽明、死生、鬼神，夫人而知之者。而所以幽明之故，死生之说及鬼神之情状，则习焉而莫之察。非观察之深者，不足以与知之也。一阴一阳之谓道，继之者善，成之者性。显诸仁，藏诸用。生生之谓易，成象之谓乾，效法之谓坤，阴阳不测之谓神。以此仰观俯察，而幽明之故可知；原其始以反于终，而死生之说可知；一阴一阳送（当为"迭"）为屈伸聚散，而鬼神之情状可见矣。如是，则异说不足以摇之，知之至也。①

按照他的说法，只要认真观察，深入思考，就可以明白幽明、死生和鬼神之道，任何异端邪说都不能使之动摇。

汪绂认为人们过分执著于神怪有无，是导致迷惑的原因：

> 学者于物怪、神奸，既惑而不能不信，然又不敢全信，故只得委之无穷，付之以不可知（引者按语：郭璞《注〈山海经〉序》正是这样做的）。然疑念既生，终被神怪牵惑，谓之不敢全信，已是深信之矣。故人贵穷理。穷理者，非穷此神怪有无之理，只是穷究自己身心性命之理。身心性命之理，果能真知其本源，则神怪自不足惑。若乡（向）神怪穷究其有无，则终身只是惑也。②

他认为一味探求神怪存在与否的问题，只能使人永远迷惑。为了摆脱这种困境，汪绂主张：神怪存在与否是一个次要问题，真正重要的是探索宇宙万物本身所隐含的，同时也存在于人类内心的"身心性命之理"。弄清了这个根本道理，回头再看神怪，神怪就不足以使人疑惑了。

既然神怪有无的问题成为次要问题，那么，汪绂在处理《山海经》各种神怪的时候所面临的压力就一下子减轻了。他声称："物怪神奸，不必尽

---

① 汪绂：《理学逢源》卷一，"汪双池先生丛书二十种"本，光绪二十三年（1897）刻。

② 刘师培：《汪绂传》，引自章太炎、刘师培等《中国近三百年学术史论》，上海古籍出版社，2006年，第295页。

无。但性命之原可知,则有之亦不足骇。顾好异者从而张皇之,则惑人愈甚。"①因此,汪绂处理《山海经》各种怪物的时候,没有什么禁忌。

第一,推定《山海经》部分神怪是读者误解经文造成的。

《南次二经》柜山有怪鸟:"其状如鸱而人手……其名曰鴸。"汪绂注云:"人手,谓其足如人之手也。"《海内经》记述远方奇异国民:"有钉灵之国,其民从膝以下有毛,马蹄善走。"汪绂注:"其人多毛,以皮为足衣,如马蹄而便走,即后世之靴是矣。非真马蹄也。"《西次三经》云:"……钟山,其子曰鼓。其状如人面而龙身。"郭璞注:"此亦神名,名之为钟山之子耳。其类皆见《归藏·启筮》。《启筮》曰:'丽山之子,青羽人面马身。'亦似此状也。"汪绂不同意鼓是神,其注云:"盖钟氏之君之子也。曰如人面而龙身者,盖其身体手足夭矫,有似于龙耳。"经过汪绂的合理化解说,上述怪鸟、奇人和神灵都成了正常的事物。

《海内经》云:"洪水滔天。鲧窃帝之息壤以堙洪水,不待帝命。帝命祝融杀鲧于羽郊。"郭璞注云:"息壤者,言土自长息无限,故可以塞洪水也。《开筮》曰:'滔滔洪水,无所止极。伯鲧乃以息石息壤以填洪水。"郭注得到学界普遍认同。但是,汪绂反对郭注:"息,生也。言废生物之土地,以塞洪水,所谓'汩陈五行,绩用弗成'也。不待帝命,所谓'方命圮族'也。旧说迂怪不通。"他把超自然的息壤解释为现实的田土,于是鲧的神话就变成符合《尚书·洪范》和《尚书·尧典》记录的鲧的历史传说了。

在汪绂眼里,《山海经》的部分神怪是读者错误理解经文造成的。那么,俗儒责怪《山海经》"语怪"的理由就被他部分地消解了。

第二,推定一些神怪为作者夸张乃至于虚构的荒谈,同时肯定荒谈具有独立价值。

《大荒东经》云:"有波谷山者,有大人之国。"这是流传很广的巨人传说,自古以来屡屡出现于各种典籍。有些记载比较写实,有些则极度夸张。例如,汪绂注引《河图玉版》云:"从昆仑以北九万里,得龙伯国人,长二十丈,生万八千岁乃死。从昆仑以东,得大秦人,长十丈,皆衣帛。从此以东十万里,得中秦国人,长一丈。"汪绂云:"案西域有大秦国,然无所谓长十丈人

---

① 汪绂:《理学逢源》卷一,"汪双池先生丛书二十种"本,光绪二十三年(1897)刻。

者。地毯(即地球)不过九万里,又乌所谓数十万里者耶?”[1]他依据史料和西学地球知识,判定《河图玉版》关于大秦人长十丈为虚构。于是,所谓龙伯国人长二十丈也就不攻自破了。《大荒东经》又云:“有小人国,名靖人。”这是大人国的反面。汪绂注云:“《含神雾》云:‘中州以南四十万里得僬侥国人,长一尺五寸。东北有人长九寸。’……案:国朝闽提督某得二僬侥人,畜之槛中,长尺许,食以果实。然其头大身小,殊类猿猴耳。以为有技巧、谷食,殆未然也。”他用现实中的所谓“僬侥人”没有技能,不吃五谷,只吃果实而推断它们类似于猿猴,不是真正的人类。进而推定历史上的很多小人国故事都是虚构。他总结道:“《外传》云:‘僬侥人长三尺,短之至也。长者(指大人国之类)不过十丈,数之极也。’斯言近之,其余皆荒谈也。”

判定为荒谈,并不意味着完全否定,这是汪绂跟一般儒生不同之处。《大荒东经》云:“汤谷上有扶木,一日方至,一日方出,皆载于乌。”汪注云:“荒谈,甚无稽!却甚有趣!”所谓“甚无稽”,是根据事实进行的科学判断。所谓“甚有趣”则是基于审美情感而做出的判断。这种观念实际上承认荒怪之谈具有不依赖于道德的独立价值——一种审美意义的价值。在此基础上,汪绂一面判断鸫、钉灵国民的形状是读者误解,大人国、小人国是作者虚构,另一面却在自己的插图中依然按照他所批判的神怪模样作画。

汪绂《山海经存》中的插图“鸫”

汪绂《山海经存》中的插图“钉灵民”

汪绂《山海经存》中的插图“小人”

① 汪绂:《山海经存》,卷八。

表面上看，汪绂的做法自相矛盾。实际上，他的解说代表着理性判断；而其图画则代表着情感愉悦。这是两个完全不同的领域，本来就不需要强求一致。汪绂对神怪的美学价值的肯定，具有极其重要的理论意义，即使当代学人也未必都能正确对待神怪问题。

第三，肯定神怪存在的理由与道德价值。

正统的儒家并不笼统地反对超自然事物，对符合道德规范的超自然事物，称之为"天地正神"，并加以肯定。这就是所谓的以神道设教。他们只是排斥有悖道德的其他超自然事物，并贬称之为"怪力乱神"，为"物怪、神奸"。汪绂在排斥了他眼里的虚构神怪之后，对其余鬼神的存在进行了肯定，即便这些神怪被夸张地描述过。例如，《大荒东经》有无角独足怪牛夔，"黄帝得之，以其皮为鼓。橛以雷兽之骨。声闻五百里，以威天下。"汪绂注云："雷兽，即雷泽中神也。《孔子家语》云：'山木之怪、夔石之怪。'后人所谓'山中木客'、'独脚山魈'、'独脚公'、'铁鬼使'，皆此类也。此特夸张其神耳。"对于经文所说的用雷兽骨敲夔皮鼓，声闻五百里，汪绂认为过于夸张了。同时，他又判断雷兽就是雷泽之神，而夔也和后代记录的"山中木客"、"独脚山魈"等属于同类——肯定了它们的存在。

汪绂肯定神怪，跟传统儒家以神道设教思想基本是一致的。其《参〈读礼志疑〉》云："然愚谓：'神之格思，不可度思，矧可射思！'[①]塞满天地，固无非鬼神。……天地间物，有其妙用，则有其神焉。赖其利用，则报以祀焉。"[②]在汪绂看来，天地鬼神是普遍存在的。只要物有所用，就有神。仰赖于这些事物有利于满足人类需要，所以，人类就要用祭祀来报答其中的神灵。这样，作者不但为神的存在提供了理由，也为人类信仰神灵提供了道德依据。

汪绂《参〈读礼志疑〉》又云：

> 天地鬼神，莫非实理。一阴一阳之谓道，天地以二气生人、生物，而此理即寓其中。故形气魂魄之身灵妙无端，而仁孝慈爱恭敬之良，亦动

---

① 见《诗经·大雅·抑》。毛注云："格，至也。"郑笺云："矧，况。射，厌也。神之来至去止，不可度知。况可於祭末而有厌倦乎？"见《十三经注疏》，中华书局，1980 年，第 555 页。

② 《四库全书珍本四集》本，台湾商务印书馆，1969 年，第 39—40 页。

> 于中而不能自已。随感而发，各有当然之则。是则天道之至教也，圣人修道之教，修此而已。①

按照汪绂的说法，天地鬼神都是包含实在道理的。阴阳二气造物、生人之时，道理就化入其中——天地人神包含同样的道理。所以，具有形气魂魄的身体无比奇妙，道德良心自然生发。这就是天道的最高教化。圣人掌握了这个道理，就可以按照天道教化百姓了。汪绂依照阴阳哲学从天地人神之中"格"出共通的天道，从而消解了神怪的非道德、非理性特征。有了这样的理论根底，神怪不但不构成对儒家思想的威胁，反而是一种助力。这就是汪绂敢于突破"子不语怪力乱神"原则的根本原因。

汪绂作为儒学思想家从审美和道德两个方面肯定了有关神怪的超自然叙事，对于《山海经》的研究作出了独特的贡献。

三、《山海经存》在文字训诂方面的成就与缺陷

汪绂在训诂方面的学术风格接近于宋儒，常常以己意解经，创见颇多，但是也难免有臆断之处。不过生当康乾之世，考据学日渐风行，相对于宋明两代的注家而言，汪绂还是比较注重证据的。因此，《山海经存》在训诂方面大致介乎宋明旧学与乾嘉新学之间。

秉承宋儒以意解经的传统，汪绂在注解《山海经》时通常都是直接解说，很少说明证据出处。这种注释体例是不够严谨的。他在引用前人观点（例如郭璞注、杨慎注）的时候，一般也不加说明。我们需要比对前人观点，才能判断哪些部分是他自己的见解。他的这些做法可能跟当时考据学的规范还不完善有关。后来的毕沅、郝懿行都是先出郭璞注，然后自己加按语；引文出处也一一注明。当然，汪绂这种做法容易犯错误，但是并不影响他对《山海经》文字的部分解说的正确。例如，《西次四经》有："……刚山，多桼木。"郭璞未注，汪注云："桼即漆字。"毕沅注："当为桼。"桼是古漆字，似乎比汪注更严谨，但是求之过深，反而失当。《西次四经》云："……英鞮之山，上多漆木……"《北次三经》云："……京山，有美玉，多漆木……。"这两个例

① 《四库全书珍本四集》本，台湾商务印书馆，1969年，第47页。

证说明，《山海经》的“漆木”，不必写成“桼木”。毕沅之注好古太过。“桼”和“漆”是相通的。《广韵》则说“桼”是“漆”的俗字。所以，汪注是正确的，并被学界普遍接受。又如，《北次三经》云：“又西四百里，曰乾山，无草木，其阳有金、玉，其阴有铁而无水。”汪注：“据此，则乾当音干。”汪绂根据此山没有河流而排除了“乾”字的另外一个读音。袁珂《山海经校注》和张步天《山海经解》都采用了汪注。

汪绂对待神怪的思想比较开明，相关注解往往能够接近事实。例如，《中次三经》云：“南望墠渚，禹父之所化。”郭璞曾经用玄学理论加以解释，见本书第三章第四节。郭注虽然可以启发我们认识神话思维的特点，但是，作为训诂，毕竟不符合科学原则，与事实也有很大距离。而汪绂注云：“《左传》言，鲧化黄熊，入于羽渊。而又云在此，世之随处而附会以为古迹者类似此也。”把鲧神话异文中化身的两个地方解释为不同地区人们的附会。汪绂此注是符合历史事实的。

渊博的礼学功底，使得汪绂对《山海经》的山川祭祀之礼有十分翔实的解释。他初步意识到《山海经》时代存在山岳等级制度。例如《西山首经》末尾有“华山，冢也。其祠之礼太牢。”郭注云：“冢者，神鬼之所舍也。”郭可能是从冢为坟墓之大者推论它是神鬼停留之处，根据不足。其他山都有山神居住，都享受祭祀，为什么绝大多数不称冢？汪绂注云：“冢，犹冢宰、冢子之冢。言以华山为宗也。”冢宰是周代官名，六卿之首。冢子是长子。华山称冢，是强调其地位之高。另外，《中次五经》云：“升山，冢也，其祠礼：太牢，婴用吉玉。”汪注云：“以升山为尊。”华山、升山被称为冢，都享受太牢，代表着它们在山岳等级制度中地位的崇高。这是汪绂的一个重要发现。不过，对山岳等级制度中被称为“帝”和“神”的两个等级，汪绂依然沿用郭注，可见他对《山海经》山岳等级制度的认识还是初步的。后来的郝懿行、俞樾将在这方面有更大进展。

《五藏山经》各位山神的形状稀奇古怪，大体是采用人、鸟、兽、龙四者的不同部分进行两两组合的结果。汪绂认为祭祀仪式上代表山神的尸要打扮成这种形状。《南山首经》十位山神，“其神状皆鸟身而龙首”。汪注云：“其神之状，盖祭山之尸为此状。如《周礼·方相氏》‘蒙熊皮，黄金四目，执戈扬盾’，及蔡邕谓‘祭蜡迎猫者，为猫尸；迎虎者，为虎尸’之类是也。”上古

祭祀，由祭者装扮成神灵接受祭品，这个代表神灵的人就是“尸”。因此，要举行祭祀山神的仪式，就必须详细了解该山神的形象，这样尸才能准确地扮演山神。由此，我们可以理解为什么《五藏山经》共26条山系，其中19条都描述了该山系诸山神之形状。而《西山首经》、《西次四经》、《东次四经》、《中山首经》、《中次三经》、《中次五经》、《中次六经》等7条山系未言山神形状，当有脱文。后来祭祀礼仪不断演化，直接用文字牌位来代表神灵，尸就被取消了。因此，后世人也很难理解为什么《山海经》要详细描写山神的形状。汪绂注给我们很大的启发。

基于对古代祭祀山岳之礼的全面把握，汪绂能从《山海经》经文十分细微的地方发现某些重大问题。例如他判断此书为东周之作就是从《中次六经》“岳在其中”推论出来的。详见下文。

但是，以意解经，或者单单凭借细读文本进行训诂是很容易出错的，博学如汪绂者也不例外。《西山首经》云：“华山，冢也。其祠之礼，太牢。羭，山神也。”[①]汪绂《山海经存》注云：“言其山之神，羭为羊属。”把羭解释为华山之神，汪绂断句有误。也完全不符合《五藏山经》所有山神形象的惯例——均为人、鸟、兽、龙四者之间的两两组合。其实，羭山，应该是该经所叙述之“羭次之山”，汪绂失于校勘。

他有时候会把正确的郭璞注给弄错。例如，《西山经》有“又西二百五十里，曰騩山，是錞于西海，无草木，多玉。”郭璞注：“錞犹隄埻也。音章闰反。”隄埻，就是堤坝。郝懿行进一步解释郭璞注云：“盖埤障之义。”其实，郭璞注用的是其引申义，即界限，边界之意。騩山錞于西海，意思是騩山是西海的边界。但是，汪绂却认为：“錞犹蹲也。”他把“錞”释为蹲踞、坐落之意。表面看，汪注似乎更贴切一些。因此，袁珂极力赞同：“汪说于义近之，錞盖蹲字假音也。”[②]“錞”字又见于《北次二经》“敦题之山……是錞于北海”[③]，袁又

① 此段经文用《山海经存》，汪绂断句有误。

② 袁珂：《山海经校注》，上海古籍出版社，1980年，第32页。

③ 《北次二经》：“又北三百里，曰敦题之山，无草木，多金玉。是錞于北海。”《中次七经》：“又北三十里，曰婴梁之山，上多苍玉，錞于玄石。”后者袁珂以为仍应释作“蹲”，乃“引申固亦有依附之义也”。

引汪注以释之，以为"尤洽"。[①] 可是，汪绂此说没有依据。首先，锌，通"准"。《新书·孽产子》有："夫锌此而有安上者，殊未有也。"清孙诒让《札迻》云："锌，当读为准。《说文·土部》云：'埻，射臬也。读若准。'是锌、埻、准三字声近字通。"由此可见，袁珂说锌是蹲字的通假，释音有误。郭璞注是正确的。而汪绂解释所用的"蹲"字在上古音为文部从纽平声，即"cūn"，跟锌无关，完全是他根据下文进行的推测。其次，即使上述两处汪注勉强能读通，但是却无法解释《中次七经》"婴梁之山，上多苍玉，锌于玄石"。苍玉如何"蹲"在玄石之上？袁珂云："锌，汪绂释为蹲，引申固亦有依附之义也。"[②]这个引申义实在讲不通。可惜，郭璞也未能贯彻他对锌字的正确解释，把这里的锌解释为："言苍玉依黑石而生也。"语意虽通，但是依然是无根之谈。其实，这个锌字仍然通"准"，意思是婴梁之山的苍玉，跟玄石十分接近。

四、汪绂在《山海经》地理研究方面的贡献

汪绂不是一个单纯求学的学者，他治学非常强调实用。刘师培《南北学派不同论·南北考证学不同论》云："婺源汪绂，兼治汉学、宋学，又作《物诠》一书，善于即物穷理，故士学益趋于实用。"[③]其《医林纂要探源》、《戊笈谈兵》分别研究医学、兵学就是明证。

其中完成于康熙五十八年（1719）的《戊笈谈兵》[④]集中展现了作者在天文、地理、军事、儒学、数术等方面的造诣。其第四卷《宇内舆图》搜罗了历代全国地图和分区地图数十幅，他甚至还搜罗了一些外国地图，包括两幅西方最新传入的世界地图（分为东西两半球）。其第五卷《形势沿革》纵论天下地理大势、历代建都沿革和疆域变化，可见作者对于全国历史地理、当代地理熟稔于心。

如此深厚的地理学、历史地理学知识积累，为汪绂研究《山海经》的地

---

① 袁珂：《山海经校注》，上海古籍出版社，1980年，第101页。
② 同上书，第178页。
③ 引自章太炎、刘师培等《中国近三百年学术史论》，上海古籍出版社，2006年，199页。
④ 《戊笈谈兵》，汪双池先生丛书二十种本，光绪二十一年（1895）刻。

理内容打下了良好基础。

由于古今山水名称变迁，很难把《山海经》中的山水一一落实。现代历史地理学家们也只能根据仅有的若干可靠山水按照方向、距离推论其他各山。可是，《山海经》记录的方向、里距往往不可靠，因此，探索《山海经》地理是极其困难的，以至于现代历史地理学家之间往往为判定各山位置争论不休。所以，要全面判断汪绂《山海经存》的历史地理学贡献完全超出我的能力。这里只能例举汪绂在这方面的若干成功之处。

《西次三经》云："又西北三百七十里，曰不周之山。……临彼岳崇之山，东望泑泽，河水所潜也，其源浑浑泡泡。"郭璞注泑泽为蒲昌海，即今日新疆之罗布泊。那么不周山也就位于新疆了。但是，汪绂注云："……此不周山，当在张掖、酒泉间，尚在玉门之内。其泑泽未是蒲昌海也。西宁之西自有青海。然谓河水所潜，亦误。此书荒远错乱，不可尽据也。"现代历史地理学家谭其骧认为郭注有误，不周山应该在甘肃天祝县之毛毛山。汪绂注大致正确。《中次八经》云："又东五十里曰衡山。"汪绂注云："此当是颖州之霍山。一名天柱山。汉尝祀以为南岳。若湖南衡州之衡山南岳则不在中山之南列矣。然天柱山去光山已不远，此乃相悬千里。此书道里之远近多难据也。"现代历史地理学家张步天《山海经解》也判定此山为霍山。

尽管汪绂对《山海经》一些具体山水的判断有错误，但是，他对《五藏山经》大致地域范围的判断是正确的。例如，他在《南山经第一》之下注："所载大概皆南海以北，大江以南之山川。"与谭其骧的结论"(《南山经》地域范围)包括今浙闽赣粤湘五省地，不包括广西、贵州、云南等省，也不包括广东西南部高、雷一带和海南岛"基本一致。[①] 汪绂在《西次二经》开篇注云："《西山经》之首，皆渭南之山。此第二经则渭北之山也。"谭其骧认为《南山首经》"……相当今陕西渭水南岸华山和秦岭山脉诸山"[②]。双方再次取得一致。汪绂总结《西山经》云："此三经之山大略在金城以西，张掖、酒泉、燉煌以极于回纥、土番(蕃)之境之山也。"也与谭其骧的结论基本一致。

---

① 谭其骧:《论〈五藏山经〉的地域范围》，见李国豪、张孟闻、曹天钦主编《中国科技史探索》，上海古籍出版社，1982年，第275页。

② 同上书，第283页。

当代历史地理学家张步天对汪绂注《山海经》的地理学成就极表肯定，其《山海经解》(上、下)即以《山海经存》为底本，大量引用汪绂的注解。

五、否定“大禹书说”，推论《山海经》作于东周

古代学者多把《山海经》作者归为大禹，或其部下益。汪绂透过经文分析，否定了这一观点。

《五藏山经》结尾：“禹曰：天下名山，经五千三百七十山，六万四千五十六里，居地也。……封于太山，禅于梁父，七十二家。得失之数，皆在此内，是谓国用。”汪绂注云：“言古之封禅者七十二君也。《管子》亦云然然。……此必非禹之言也。”根据古史传说，大禹之前无论如何也没有七十二位君主举行过封禅。此段话语当然不可能出自大禹。

汪绂熟知古代祭祀山岳之礼。上古时代，天子望祭天下名山大川。所谓“望祭”，就是遥望而祭。《尚书·舜典》云：“望于山川，遍于群神。”孔传：“九州名山大川、五岳、四渎之属，皆一时望祭之。”《礼记·王制》云：“天子祭天下名山大川……诸侯祭名山大川之在其地者。”而《中次六经》云：“凡缟羝山之首，自平逢之山至于阳华之山，凡十四山，七百九十里。岳在其中，以六月祭之，如诸岳之祠法，则天下安宁。”汪绂注云：“此条无中岳，而曰‘岳在其中’，盖以洛阳居天下之中，王者于此以时望祭四岳，以其非岳而祭四岳，故曰岳在其中；此殆东周时之书矣。”汪绂这个判断可以为现代那些强调《五藏山经》描述洛阳附近各山最为详实从而判定全书作于东周的学者提供一个新证据。

汪绂《山海经存》的成就是多方面的。可惜，作者生不逢时，《山海经存》出版太晚，毕沅、郝懿行等名家都未能见到。其人其书未能在古代《山海经》学术史上发挥应有影响。

第四节　毕沅《山海经新校正》的地理学阐释

毕沅(1730—1798)，字缃蘅，一字秋驱。年轻时曾问学于惠栋、沈德潜等名家。乾隆二十五年(1760)进士一甲第一名，历任陕西巡抚、陕甘总督、湖广总督等。从政之余，坚持读书治学，经史、小学、金石、地理，无所不通。

又广交学人，钱大昕、邵晋涵、章学诚、洪亮吉、孙星衍等先后出入其幕下。著作有《山海经新校正》、《吕氏春秋新校正》等。

毕沅《山海经新校正序》落款时间为乾隆四十六年（1781）。其文云："沅不敏，役于官事，校注此书，凡阅五年……。"由此推定，毕沅于乾隆四十一年开始校注此书，其间由于公务繁忙，全书写作历时五年，最终完成于乾隆四十六年。《山海经新校正》（以下简称《新校正》），有多种版本，有浙江书局本、二十二子本、学库山房本等。学库山房本有插图一百四十四图。上海古籍出版社据浙江书局本影印的郭璞注、毕沅校《山海经》比较常见。

一、《山海经新校正》是他人代笔吗？

关于此书作者，一般认为是毕沅。但是，刘师培在《清儒得失论》中明指毕沅、阮元"均以儒生秉节钺……从政之余，兼事掇拾、校勘之学……吴越之民争应其求，冀分笔札之资以自润。既为他人著述，故考核亦不甚精"，并说毕沅门下代笔者有汪中、孙星衍、洪亮吉等。刘师培认为是孙星衍（1753—1818）为毕沅写的《山海经新校正》："星衍杂治诸子，精于校勘（曾刊刻《孙子》、《吴子》、《司马法》、《六韬》、《穆天子传》、《抱朴子》诸书，又为毕沅校《墨子》、《吕氏春秋》、《山海经》，明于古训，解释多精）。"[①]刘师培的这一说法没有详细论证，未知其根据所在。

《新校正》的作者是孙星衍吗？当时，毕沅担任陕西巡抚，开府西安。年轻的孙星衍是毕沅的幕僚。孙星衍于乾隆四十八年（1783）做《山海经新校正后序》的地点就是毕沅陕西节院的长欢书屋。他对《山海经》也非常熟悉，又长于训诂之学。按照清代有些附庸风雅的达官贵人喜欢让幕僚为自己代为著作的习惯，孙似乎有为毕沅做此书的可能。

但是，孙星衍本人明确肯定了作者是毕沅，而不是自己。其《山海经新校正后序》开篇即言："秋驱先生作《山海经新校正》。"[②]其后行文之间，对

---

① 刘师培：《南北学者不同论 · 南北考证学不同论》，原载《国粹学报》第一年乙巳第七号，《学篇》。引自章太炎、刘师培等《中国近三百年学术史论》，上海古籍出版社，2006年，第198页。

② 郭璞注，毕沅校：《山海经》，上海古籍出版社，1989年，第121页。下同，不注。

此书夸赞有加，迹近阿谀："其《五藏山经》，郭璞、道元不能远引。今辅其识者，奚啻十五？恐博物君子无以加诸。"又云自己计划为《山海经》做地理图注，因无暇而罢。自己的《山海经音义》二卷也因见到毕沅之书而焚烧。假如《新校正》是孙星衍代毕沅做，那么上述表示就是故意欺骗，同时兼自我吹捧。另外，代笔之作，主客双方讳莫如深，避之犹恐未及，而这篇《后序》竟然反复申说，很不合情理。

作为"当事"另一方的毕沅，明确说《新校正》是自作。全书行文格式，每段经文之后，首引郭璞注，其后为自注。而自己的注文都写明"沅曰"。如果全书是孙氏代笔，而序言为毕沅自做，那么毕沅的上述做法就是蓄意欺诈，实在跟风雅无关——代笔而不明言自作，尚可附庸风雅。假如连这篇《序言》都是代笔，是不是造假太甚，画蛇添足了？

基于以上理由，我以为刘师培的"代笔之说"可能是耳食之言，不足凭信。

目前《山海经》学界普遍认为《新校正》为毕沅所作。

又及：和《山海经新校正》一起被刘师培归于孙星衍名下的《吕氏春秋新校正》，目前学界依然认为是毕沅所作。[①]

二、篇目考证与文字校注

《山海经》是逐步成书的，古今篇目变化较大。毕沅最早系统地考证《山海经》的篇目问题，开辟之功，学界颇有好评，影响深远。本书在刘歆部分、郭璞部分已经详论，此不复赘言。需要特别提出来的是，毕沅当初毕竟只是提出问题，并假设了解决方法。例如，他注意到刘歆校定本十八篇和《汉书·艺文志》著录之十三篇本有矛盾，于是假设全面负责整理中秘书的刘向校定了十三篇本。毕沅的这个假设，当然很有启发性。但是，今天看来证据不足。有些现代学者把毕沅的假设当做事实来用，提到十三篇本就说是刘向整理的。这是不够谨慎的。

毕沅《新校正》的第二项工作是校正经文。由于《山海经》性质的特殊，传世本一直没有经过很好的校正。包括现存最早的尤袤刻本，其中误字比

---

① 见许维遹《吕氏春秋集释》、张双棣《吕氏春秋译注》。

比皆是。毕沅用当时所见古本作为底本,参校时代较早的明代正统年间道藏本和其他本子,以及他书引文,历时五年,完成了对于经文的校正。

由于古本为三十二篇,而刘歆校为十八篇,所以毕沅认为十八卷卷名皆刘歆所题。毕沅认为经文中有后代混入的话。如《西次首经》末尾"烛者,百草之未灰,白席采等纯之",毕校云:"此亦周秦人释语,旧本乱如经文。今别行。"[①]《中山经》末尾"此天地之所分壤树谷也"等五十二字也被毕沅视为周秦人释语。《海外南经》"一曰南山在结匈东南"。毕校云:"凡一曰云云者,是刘秀校此经时附著所见他本异文也。旧乱入经文。当由郭注此经时升为大字。今率细书而以郭传分注。"[②]对此,孙星衍《后序》非常赞同,认为:"可与戴校《水经》并行不倍。"[③]毕沅最重要的校正是指出:《海内东经》最后自"岷三江首"以下,均为误入的郭璞注《水经》。[④] 此段文字完全写水,与《海经》惯例不合,毕说正确。

对于文字讹误,毕沅校正了不少。如,《海内南经》有"伯虑国……一曰相虑",毕沅校云:"相字当为柏。伯虑,一作柏虑也。"[⑤]这是根据上下文意推理而得。又如,《西次二经》龙首之山有"苕水",毕沅校正云:"苕当为芮。形相近,字之误也。《周书·职方解》云:'雍州,其川泾纳。'《周礼》作芮。今芮水出陕西陇州西北七十里龙门洞,俗称黑水河,北流入甘肃华亭县界。《初学记》引此作若。若、纳、芮三字声亦相近。"[⑥]袁珂同意此校。像这种情况复杂的,就必须参考典籍来校订。再如,《南山经》基山有鸟,"其状如鸡而三首、六目、六足、三翼,其名曰䳅鸺"。郭注:"䳅鸺,急性。敞孚二音。"旧本经文"䳅"作"鹋",郭注"敞孚"作"敞孚"。道藏本作"尚付"、"敞孚"。毕沅根据《广雅》、《玉篇》所云䳅鸺鸟的形状、名字发音而改正。后来郝懿行同意毕说,袁珂引《太平御览》卷五十引文正作䳅鸺,证明毕沅之校是正确的。而《中次五经》苟床之山上的"鴸鸟……食之已垫"。郭注"垫"云:

---

① 郭璞注,毕沅校:《山海经》,上海古籍出版社,1989年,第21页。
② 同上书,第80页。
③ 同上书,第121页。
④ 同上书,第103页。
⑤ 同上书,第90页。
⑥ 同上书,第22—23页。

“未闻。”毕沅校认为，虽然《玉篇》引此作“亡热”，但是，因为郭注“未闻”，说明当时古本已作“已垫”。《玉篇》引文不一定正确。毕沅在“亡热”的启发下，深入追究：“《九经字样》云：‘霡，音店，寒也。《传》曰：‘霡隘[①]。’今经典相承作垫，则垫又痁字假音。”[②]那么，经文“已垫”实际应该是“已痁”，但是，他没有注意到《九经字样》引《说文》有误，则是一个小失误。

毕沅有些校正不准确。如《南山经》“糈用稌米”，郭璞注云：“糈，祀神之米名。”《说文》只是说：“糈，粮也。”郭璞可能是根据王逸注解《离骚》所云：“糈，精米，所以享神。”毕沅却认为经文有误：“糈当为稰。《说文》云：‘稰，祭具也。’郭说非。”[③]《山海经》各本俱作“糈”，郭注有根据，毕校恐不妥当。

毕沅对《山海经》文字的注解有不少进展。如《海外南经》讙头国，一曰讙朱国。毕注云：“朱、头，声相近。古假音字。”我们根据现代音韵学的研究成果，朱，侯部章纽平声。头，侯部定纽平声。二字韵部同，而章纽、定纽均为舌音，发音部位接近。由此可知，毕说是正确的。

清代文字音韵学有较大发展，毕沅利用其中关于古今音转的理论解决了一些文字问题。比如，《西次三经》之首崇吾之山有兽，“其状如禺而文臂，豹虎而善投[④]，名曰举父”。郭注云：“或作夸父。”毕沅注“善投”云：“谓攫人也。投字以殳为声，攫字以矍为声，皆相似。举父之名亦以此。”又注“举父”云：“即《尔雅》貜父也。郭云或作夸父。《尔雅》寓属云：‘貜父善顾。’《说文》云：‘貜，母猴也。攫，持人也。’貜、举、夸，三音相近。郭注二书不知，不知是一。盖不知音转耳。”[⑤]今查《上古音手册》，矍在铎部见纽，貜谐音矍，当同。举在鱼部见纽，夸在鱼部溪纽。铎部、鱼部相近，章炳麟甚至直接合并二部为一个鱼部。而见纽、溪纽也相近。所以，貜、举、夸三字的确

---

① 段玉裁《说文解字注》核对《说文》，发现《九经字样》引文把“……读若《春秋传》垫阨”误引为‘霡隘’”。

② 郭璞注，毕沅校：《山海经》，上海古籍出版社，1989 年，第 58 页。

③ 同上书，第 13 页。

④ 郭璞注《尔雅》“豦，迅头”云：“今建平山中有豦……好奋迅其头，能举石擿人，貜类也。”由此推论，他把“投”解释为“投掷”。

⑤ 郭璞注，毕沅校：《山海经》，上海古籍出版社，1989 年，第 24 页。

相近。毕沅纠正了郭注的错误。

但是，毕沅运用音转理论也有过分随意之处，很多地方使用“一声之转”来解释。比如，《南山经》洵水有茈蠃。郭注云：“紫色螺也。”毕注云：“茈蠃，即《夏小正》云蜄者，蒲卢也。茈蠃、蒲卢，音相转。”蒲卢，古代也有写作蒲芦、蒲蠃的。茈是脂部帮纽字，蒲是鱼部并纽字，仅仅声纽相近。蠃属歌部来纽，卢属鱼部来纽，声纽全同，但韵部不同。所以，毕注以为茈蠃、蒲卢之间存在音转，是过分大胆了。而且，即使可以音转，但是蜄是蛤属，茈蠃是螺，差异巨大。毕注欠妥。后来，郝懿行通过校订经文，纠正了这个错误。

三、毕沅注的历史地理学成就

毕沅学问渊博，其《新校正》参阅了大量古今地理志。其中主要依据《水经注》，兼及九经笺注、史家地志、《元和郡县志》、《太平寰宇记》、《通典》、《通考》、《通志》及近世方志。同时，毕沅身为陕西巡抚，陕甘总督，又经历过西北地区战争，十分熟悉西北山川，所以常常使用亲身经历加以验证。孙星衍《山海经新校正后序》云：“先生（指毕沅）开府陕西，假节甘肃。粤自崤涵以西，玉门以外，无不亲历。又尝勤民，洒通水利，是以《西山经》四篇、《中次五经》诸篇疏证水道为独详焉。”[①]由于以上两个方面的原因，毕沅注解《山海经》最大的贡献在于缕清了其中许多地理学问题，这就是他所做的第三项工作——“考山名水道”。

毕沅考订《山海经》地理，是从全经总体把握的。所以，他特别注重各山川的方位道里，即相互位置，并不仅仅以地名相同为证。他对于郭璞注在这方面的错误是严厉批判的：

> 今观其注释山水，不按道里，其有名同实异。即云某地有某山，未知此是非。又《中山经》有牛首之山及劳、潏二水，在今山西浮山县境，而妄引长安牛首山及劳、潏二水。霍山近牛首，则在平阳，而妄引潜及

① 郭璞注，毕沅校：《山海经》，上海古籍出版社，1989年，第121页。

罗江、巩县之山。其疏类是。[①]

对于郦道元《水经注》的错误也有纠正。《中次七经》有："鼓钟之山，帝台之所以觞百神也。"郭注云："举觞燕会则于此山，因名为鼓钟也。"[②]其下郭注有佚文九字，毕沅《新校正》根据《初学记》引文补云："今按：其山在伊阙西南。"可是，郦道元《水经注》云鼓钟山在山西：

> 《山海经》云："孟门东南有平山，水出于其上，潜于其下。"又是王屋之次，疑即平山（在山西临汾县西）也。其水南流，历鼓钟上峡……南流历鼓钟川，分为二涧。一涧……今无复有水。一水历冶官西，世人谓之鼓钟城。城之左右，犹有遗铜及铜钱也……《山海经》曰：'鼓钟之山，帝台之所以觞百神。'即是山也。[③]

毕沅以为：郦道元所云之山——山西垣曲县鼓钟山与道里不合，应该是《中次一经》的鼓镫之山。锺与镫，形近、音近而讹变。而且，该山有冶炼遗迹，正好证实"古者冶铜于此。《（山海）经》言'多赤铜'，信也"。[④] 而鼓钟之山是河南陆浑县西南三十里之钟山，与郭注佚文相合。这样，才能和《中次七经》鼓钟之山前面的休与之山道里一致。按照经文，休与之山在河南灵宝县，东三百里是鼓钟之山，不可能在山西。毕沅的地理考证是符合吴任臣提出的地理考证原则的。

其地理考证总结见于《新校正自序》：

> 《南山经》其山可考者，惟雎山、句余、浮玉、会稽诸山。其地汉时为蛮中，故其他书传多失其迹也。《西山经》其山率多可考。其水有河、有渭、有汉、有洛、有泾、有符禺、有灌、有竹……皆雍、梁二州之水，见于经传。其川流沿注，至今质明可信也。《北山经》皆在塞外，古之荒服。经传亦失其迹。而有泑泽及河原可信。《北次三经》以下，其山亦多可考。其水有汾、有酸、有晋……皆冀州之水，见于经传。其川流

---

① 郭璞注，毕沅校：《山海经》，上海古籍出版社，1989 年，第 2 页。
② 郭璞：《山海经传》，中华书局，1984 年影印。
③ 陈桥驿：《水经注校释》，杭州大学出版社，1999 年，第 67 页。
④ 郭璞注，毕沅校：《山海经》，上海古籍出版社，1989 年，第 53 页。

> 沿注，又至今质明可信者也。《东山经》其山水多不可考，而有泰山、有空桑之山、有泺水、有环水，是为青州之地也。《中山经》起薄山，是禹所都，故其山水之名尤著。水有渠猪、有涝、有潏……是皆豫州之水。《中次八经》起景山，有睢、有漳、有沈。《中次九经》有縣洛之洛、有泯江、南江、北江………是皆荆州之水，见于经传。其川流沿注，又至今质明可信者也。[①]

正因为确证了《山海经》所记地理的真实性，而大禹又是古史传说中“定高山大川”的圣人，所以，毕沅《山海经新校正序》重申：“《山海经》作于禹益。”

毕沅论证《山海经》为禹益之书的证据还有一条，那就是《五藏山经》的祭山礼仪。《南山经》之末云：“凡䧿山之首，自招摇之山，以至箕尾之山，凡十山。二千九百五十里。其神状皆鸟身而龙首。其祠之礼……”毕沅注：“《夏书》云：‘奠高山大川。’又云：‘九山刊旅。’又云：‘荆岐既旅。’又云：‘蔡蒙旅平。’《孔丛子》云：‘子张问：《书》云奠高山，何谓也？孔子曰：牲币之物，五岳视三公，小名山视子、男。’盖奠山之礼具乎此经。是真禹益之书也。”[②]其《山海经新校正序》又云：“孔子告子张，以为‘牲币之物，五岳视三公，小名山视子、男。’按此经云，凡某山至某山，其祠之礼，何用何瘗，糈用何，是其礼也。”

不过，考虑到《山经》和《海经》的差别，毕沅的“禹益书说”把《海经》排除了。他认为：“《五藏山经》三十四[③]篇，实是禹书。”《海外经》四篇、《海内经》四篇，是周秦人所述禹鼎图的内容，鼎亡于秦，而人们所说著于册，即之。《大荒经》以下五篇是刘歆解释《海外经》四篇、《海内经》四篇的产物。

其实，地理记录的准确、全面，以及祭山仪式的古老，都不能直接证明《山海经》是大禹和益的作品。毕沅判定《山经》为禹书的直接根据是：“《列子》引夏革云，吕不韦引《伊尹书》云，多出此经。二书皆先秦人著。夏

---

① 郭璞注，毕沅校：《山海经》，上海古籍出版社，1989 年，第 2 页。
② 同上书，第 13 页。
③ 《五藏山经》应该是二十六篇。毕沅此处大概把经文总篇数误作《山经》总篇数了。

革、伊尹又皆商人，是故，知此三十四篇为禹书无疑也。"①

伊尹之事，年代过于久远，难以征实；而《列子》则已经被证明是六朝伪书。所以，尽管毕沅对自己的"禹益书说"言之凿凿，仍难以为今人接受。

四、对《山海经》图的考证

毕沅认为《海外四经》和《海内四经》是周秦时代叙述禹鼎图的产物，而《荒经》以下五篇是刘歆解释前者之作，实际也是禹鼎图的间接产物。这比杨慎把全部《山海经》都归为禹鼎图进步了，因为《山经》内容恐怕禹鼎是无法全面表现的，其文的述图痕迹也不明显。

他还认为刘歆是根据汉代《山海经图》增释的《荒经》以下五篇，而汉图已经与禹鼎图有差异。根据是其中有成汤、有王亥仆牛等内容。这是有一定道理的。

但是，他认为汉图也是郭璞、张骏《图赞》吟咏的对象。恐不确。笔者前文已论，郭璞《图赞》三百零三篇，涉及《山海经》全书各篇，不可能是汉图。

毕沅还考证了张僧繇图和舒雅图。毕沅的工作是当时对于《山海经》图最全面的考证。

五、毕沅的"无怪物说"和正统的《山海经》研究观念

毕沅如何对待《山海经》中怪物描写呢？难道也是真的吗？这是所有古代《山海经》学者不得不面对的问题，这个问题不解答好，就无法肯定《山海经》在经学时代的价值。对此，他在《自序》中提出了一种合理主义的假说，全面否定经文有怪。

> 《山海经》未尝言怪，而释者怪焉。《经》说鸱鸟及人鱼，皆云人面。人面者，略似人形。譬如，《经》云鹦母（《西山经》经文中为"鹦䳇"）、狌狌能言，亦略似人言。而后世图此，遂作人形。此鸟及鱼，今常见也。……举父……是既猿猱之属。……（郭璞）又不知其常兽，是其惑

① 毕沅：《山海经新校正序》。

也。以此而推,则知《山海经》非语怪之书矣。[①]

经文注解中也贯彻了这种假说。例如《南山经》英水有赤鱬,"其状如鱼而人面"。毕沅注云:"凡云人面者,皆略似人形。"[②]《西山经》云:"西王母,其状如人,豹尾虎齿而善啸。蓬发、戴胜。"毕沅云:"经云此者,见其民俗如文身、雕题之属耳。俗遂以为神人也。"又云:"戴胜,言其民俗尚此饰也。"[③]这样一来,毕沅更加坚信《山海经》的真实性。所有的怪物都被归罪于后人的误解。他的目的实际是为了回避经学对于《山海经》言怪的责难,提高其社会地位。不过,笔者以为毕沅的合理主义解说并不能完全消除《山海经》中的怪物,如多足、多首、多尾、多眼、独足、独尾、独眼之类,还有鱼而鸡足、鱼而陵居、羊而无口之类,均未见其解说。对于海外民族的奇形怪状也没有解说。所以,毕沅消除怪物的努力并不彻底,对自己的假说也没有进行全面证明。

作为乾嘉时代学者,毕沅的正统观念很强。他确信《山海经》是"禹益书"以后,就完全把它等同于神圣经典,要求一切研究都必须像对待儒家经典一样尊重,坚持古字,反对俗字、新字[④],不允许有怀疑,也不允许有其他解释。

对于历代肯定"禹益书说"的学者,他一概支持。像郑玄注《尚书》、伏虔注《左传》用《山海经》等。他承认刘歆"可以考祯祥变怪之物,见远国异人之谣俗"和郭璞"不怪所可怪,则几于无怪矣;怪所不可怪,则未始有怪也"的论述"足以破疑《山海经》者之惑"。但是,毕沅又觉得二人都未能充分了解《山海经》的地理志性质,所以,批评他们"皆不可谓知《山海经》者"。而全面肯定《山海经》地理志性质的郦道元自然成为毕沅最赞赏的《山海经》学者。

对于怀疑《山海经》的学者,毕沅则加以否定。他说:疑此经"自杜佑始"。虽未明言批驳,而贬义自见。

基于清代考据学强调征实的原则,毕沅对于杨慎注提出批评:"杨慎所

---

① 郭璞注,毕沅校:《山海经》,上海古籍出版社,1989年,第3页。

② 同上书,第12页。

③ 同上书,第28页。

④ 在《新校正》中,毕沅把"砂"、"藏"、"堙"、"礨"、"彩"等都判为俗字、新字,主张改为"沙"、"臧"、"垔"、"壘"、"采"。

注，多由蹈虚而非征实。其于地理，全无发明。"[①]

对于吴任臣《山海经广注》，则批评引书太滥："任臣则滥引《路史》、六朝唐宋人诗文，以及《三才图绘》、《骈雅》、《字汇》等书以证经文。"这些书史料价值不高，文字错误也较多，所以，毕沅云："任臣所注多在于斯，经之厄也。故无取焉。"[②]这种批评比《四库提要》严厉得多。这可能和毕沅对自己著作的高度自信有关。

从总体上看，毕沅《新校正》非常大气，这可能和他的个人气质与身份有关。毕沅《山海经古今篇目考》称自己完成了三件工作。其一是考证篇目，其二是考证文字，其三是考证山名水道。细读《新校正》全书，作者的确在上述三方面都作出了贡献，标志着清代《山海经》考据学研究取得了重要进展。这当然归功于作者的博览群书和广泛经历。他在校注中引证书籍非常挑剔，全是正统著作；引文也非常精练，绝无冗言。和那些炫耀博学者大不相同。毕沅的学术成就和学术气度使得《新校正》成为《山海经》研究史上一部里程碑式的著作。后来，郝懿行作《山海经笺疏》正是在毕沅《新校正》基础上展开的，而且引用了其中不少成果。

第五节　郝懿行《山海经笺疏》的文字订讹与注释

郝懿行（1757—1825），字恂九，号兰皋。嘉庆进士，官户部主事。潜心著述，深于训诂。主要有《易说》、《书说》、《春秋比》、《春秋说略》、《竹书纪年校正》、《山海经笺疏》、《尔雅义疏》，还有《穆天子传》的注解。

郝氏于嘉庆九年（1804）完成《山海经笺疏》。嘉庆十四年（1809）由仪征阮元琅嬛仙馆首次刊刻。阮元题序。全书十八卷，附《图赞》一卷、《订讹》一卷。光绪年间，据其遗稿而刻的所谓"郝氏遗书本"《山海经笺疏》（以下简称《笺疏》）质量上乘，由顺天府府尹游百川进呈光绪帝。光绪七年上谕："即著留览。"上海还读楼于光绪十三年[③]校刊重刻。正文内容同琅嬛

① 郭璞注，毕沅校：《山海经》，上海古籍出版社，1989 年，第 9 页。

② 同上。

③ 书首有"光绪十二年六月下旬上海还读楼校刊印行"字样，但书中多个序言均署"光绪十三年"，应该是光绪十三年才完成。

仙馆刻本，但增加了《上谕》、游百川《奏折》、蔡尔康《校刊山海经笺疏序》、江标《重刻山海经笺疏后序》和宦懋庸《校栞山海经笺疏序》。巴蜀书社1985年影印此本，方便易得。光绪十七年(1891)上海五彩公司石印《钦定郝注〈山海经〉》即翻印郝氏遗书本，并加了插图。

学界公认《笺疏》是清代《山海经》学之翘楚。当时学界领袖阮元《刻山海经笺疏序》云："吴氏《广注》征引虽博而失之芜杂。毕氏校本于山川考校甚精，而订正文字尚多疏略。今郝氏究心是经，加以笺疏，精而不凿，博而不滥。粲然毕著，斐然成章。"[①]游百川上郝氏遗书本之《奏折》云："……(郝氏)事刊疏缪，辞取雅驯。既富搜罗，复精辨覈。可谓殚心典籍，无愧通方。"《笺疏》在文字订讹、训诂和史实考证诸方面都达到了乾嘉时代考据学的最高水平。

一、精审的文字订讹

郝懿行和毕沅一样，主要用当时白云观所藏道藏本《山海经》来校订经文(但双方所用底本不同)，同时利用其他各种比较正式的典籍，如《尔雅》、《说文》、《广雅》、《太平御览》等书征引文字互校，非常严谨。他的校正范围不仅包括经文，也包括郭注，甚至用正确的经文校正其他书籍引文的讹字。为醒目，郝懿行把全书校正结果重新收集，编为《订讹》一卷附于书后。

郝懿行所用底本有优于毕沅本之处。如，《南次二经》之首柜山有兽，"其状如豚"。郝案："毕氏本豚作反，讹。"又如，《海外西经》形天，毕本作"形夭"。毕校云："旧本俱作形天，案唐《等慈寺碑》正作形夭。依义，夭长于天。始知陶潜诗'形夭无千岁'千岁则干戚之讹，形夭是也。"[②]毕说不当。郝懿行底本作"形天"，郝案："《淮南子·地形训》作形残。天、残，声相近。或作形夭，误也。《太平御览》五百五十五卷引此经作'形天'。"现代学者一般接受郝氏之说。

郝懿行恪守注经不改本字的传统，与毕沅先改后校的做法大不相同。其《山海经笺疏叙》云："凡所指擿，虽颇有依据，仍用旧文，因而无改，盖放郑君康成注经不敢改字之例云。"[③]这既是郝氏的严谨，也是乾嘉考据学规

---

① 郝懿行：《山海经笺疏》，嘉庆十四年(1809)琅嬛仙馆刻本。
② 郭璞注，毕沅校：《山海经》，上海古籍出版社，1989年，第83页。
③ 郝懿行：《山海经笺疏》卷一，嘉庆十四年(1809)琅嬛仙馆刻本。

范日趋严格的反映。

由于毕沅已经在校正经文上取得不少成就，所以，郝懿行常加以援引。如《北次三经》鸡号之山，郝案："《说文》、《玉篇》引此经，并作惟号之山。"与《新校正》同。对于毕校过分简单处，也做了补充。如《南山经》之首穆山，毕沅只引了任昉《述异记》作"雀山"，而此显系误字。郝懿行加引《文选》注《头陁寺碑》作"鹊山"，使人更加容易理解"誰"字实为"鹊"之古字。《南次首经》有鵁鸺鸟，毕沅校订为鵩鸺。郝懿行同意毕说。但是，郝懿行进一步指出：郭注："鵩鸺，急性也"仍然有讹误。郝云："《方言》曰：'憋，恶也。'郭注云：'憋怤，急性也。'憋怤、鵩鸺，字异音同。然则此注当云：'读如憋怤，急性。'今本疑有脱误。"阮元说郝氏"精而不凿"，的确如此。

对于毕沅《新校正》的误校，郝懿行多加纠正。如，《南次首经》英水多赤鱬。郭注："音懦"。毕沅以为鱬当为"鲕"，音而。郝案："懦，盖儒字之讹。藏经本作儒。"[①]由于道藏本作儒，如果郭注不误，则经文鱬字无误，而毕沅推测误。《南次二经》洵水"多芘蠃"。郝案："郭云：'紫色螺，即知经文芘当为茈之讹也。古字通以茈为紫。《御览》引此经，芘作茈。"其实，《东次首经》激水"东南流注于娶檀之水，其中多茈蠃"。郝案："蠃当为蠃字之讹。茈蠃，紫色螺也。"这可以证明郝校正确。郝校可以纠正毕沅释芘蠃为蒲卢的错误。

对于底本比较明显的误字，郝懿行也有据理出校的情况。《南次首经》祝余草，郭注："或作桂荼。"郝案："桂，疑当为柱字之讹。柱荼，祝余，声相近。"

郝懿行还利用正确的经文校正其他书籍的引文。如《西次四经》中曲之山有驳，"白身黑尾"。郝案："《尔雅疏》引此经作身黑二尾，误。"此类不少，但与《山海经》研究关系较远，不复赘言。

郝懿行对于全书文字总数和《山经》各卷道里均有详细统计和校正。如《南山经》末尾"右南经之山志"下，郝案："篇末此语，盖校书者所题，故旧本皆亚于经。"经文云："大小凡四十山，万六千三百八十里。"郝案："经当云

---

① 郝懿行：《山海经笺疏》卷一，嘉庆十四年（1809）琅嬛仙馆刻本。以下《笺疏》引文皆出此本，不注。

凡四十一山，万六千六百八十里。盖传写之误也。今检才三十九山，万五千六百四十里。”

凡此种种，可见郝懿行在校正经文方面做了极其细致的工作。

但是，毕竟当时古书难得，郝懿行未见宋元本，因此他的文字订讹工作仍然存在一些失误。周士琦《论元代曹善手抄本〈山海经〉》用故宫收藏的《石渠宝笈》著录之曹善抄本的一部分（《南山经》、《西山经》和《北山经》）比对郝校，指出了郝校臆断之处有八。[①] 笔者无意责怪郝懿行，因为毕竟超出常人力所能及的范围了。而且，周士琦所指出的第一条“臆断”即前文引述的“右南经之山志”校语，曹氏抄本未低一格。但是，笔者用尤袤刻本的影印本核对，的确低一格，说明郝校并非臆断。

容肇祖在《〈山海经〉研究的进展》一文中评论：“郝懿行的优点，在于取吴任臣、毕沅两家之长，而加以精密的校勘。……其妻王照圆为之覆校，其用力之勤，实为难得。故有此书，而《山海经》校勘之能事毕矣。”[②]是为的论。

二、通达而严谨的训诂

郝懿行和郭璞一样，对于名物训诂十分感兴趣，曾有《宝训》、《海错》、《燕子春秋》、《蜂衙小记》等著作。《尔雅》、《说文》耳熟能详，晚年《尔雅义疏》更是有史以来最好的《尔雅》注本。而郭璞曾注《尔雅》、《方言》等。所以，郝懿行对于郭璞的学术背景非常熟悉，常常能指出郭璞《山海经》注文的来历。如《西次四经》劳山多茈草，郭注：“一名茈莀，中染紫也。”郝案：“茈草，即紫草。《尔雅》云：‘茈莀，茈草也。’是郭所本。”所以，郝懿行对于郭注讹字和失误之处往往一目了然。如《南次首经》青丘之山有兽“如狐而九尾”，郭注：“即九尾狐。”郝懿行引郭璞注《大荒经》九尾狐是太平祥瑞为证据，说明此处吃人的“如狐而九尾”的怪兽并非真正九尾狐。用郭注反驳郭注，以子之矛，攻子之盾，可谓十分有力。

---

① 见《中国历史文献研究集刊》第一集，湖南人民出版社，1980 年，第 120—121 页。

② 见凌纯声等《山海经新论》，《国立北京大学中国民俗学会民俗丛书》，第 142 册，1974 年影印。

对于郭注的错误多有纠正。例如，前文谈到汪绂已经发现郭璞注解《西山首经》"华山，冢也"有误，主张"冢"表示山岳地位的尊贵。郝懿行没有读过汪绂《山海经存》，但是他把相关各山联系起来进行总体分析，得出了类似的结论："此皆山也，言神与冢者，冢大于神。……郭以冢为坟墓，盖失之。"《中次九经》共十六座山，各山祭祀之礼不同。经云："文山、勾檷、风雨、騩之山，是皆冢也。其祠之：羞酒、少牢具、婴毛一吉玉。熊山，席也，其祠：羞酒、太牢具、婴毛一璧。"郭璞注："席者，神之所冯止也。"郝懿行按语："席当为帝。字形之讹也。上下经文并以帝、冢为对，此讹作席。郭氏意为之说，盖失之。"郝懿行对《山海经》山岳等级制度有了更加全面的认识，这是学术史的一个重要进步。

对于郭注不明的地方，郝懿行加注十分详尽。如《西次三经》西王母"司天之厉及五残"。郭注："主知灾厉、五刑残杀之气也。"郭注"厉"为灾厉，不很确切。把五残解释为"五刑残杀"的缩略语，则完全不对。他大概是用后来的"五行观念"把西方看作"刑杀之气"的代表而得出的结论。事实上，《山海经》中并没有完整的五行观念。毕沅《山海经新校正》注"厉"为鬼："厉，如《春秋传》'晋侯梦大厉'也。"但是，毕沅没有解释"天之厉"是什么，天上有鬼吗？更没有说明"五残"究竟是什么东西。

郝懿行对此段经文所加案语如下：

> 厉及五残皆星名也。……《月令》云："季春之月，命国傩。"郑注云："此月之中，日行历昴，昴有大陵，积尸之气。气佚，则厉鬼随而出行。"是大陵主厉鬼。昴为西方宿，故西王母司之也。五残者，《史记·天官书》云："五残星出正东。……"《正义》云："五残，一名五锋。"出则见五方毁败之征，大臣诛亡之象。西王母主刑杀，故又司此也。

主要意思是西方的昴星宿包括了一组星辰，就是大陵星。这个星名就是大坟墓的意思，大陵之中又有一颗积尸星。由此可见，这里就是天上的厉鬼之气聚集的地方。这些气一旦逸散，厉鬼就会出现在大地。所以，大陵星决定着厉鬼们的活动——"主厉气"。而西王母在西方，因此，应该主管西方的某些星宿。她是通过掌握西方昴宿中的大陵星中的厉鬼之气而掌管厉鬼的。郝懿行对于"五残"的解释纠正了郭璞的错误。他把"天之厉"解释为

天上的“厉鬼”,也是合理的。不过,他推定“历”和五残一样都是星名,则不可信,因为古代天文学中没有这么一个“厉星”之名。

可惜的是,郝懿行受郭璞影响太深,在部分纠正了郭注的错误之后仍然主张西王母主管刑杀。因此,郭注的这个错误一直延续到现代学者。茅盾等学者忽略了郝懿行的发现,仍然根据郭注推论《山海经》中的西王母为可怕的刑罚之神,完全割裂了西王母形象在历史演变中的内在统一性。[①]

郝懿行也利用音韵学知识作注。如《北次三经》“凡北次三经之首自太行之山至于无逢之山”,郝案:“无逢,即毋逢也。毋、无,古音同。”这样就解释了与前文“毋逢之山”的矛盾。《海外南经》周饶国,郝案:“周饶,亦僬侥,声之转。又声转为朱儒。”郝懿行比毕沅慎重,所以这方面失误较少。

对于《山海经》的地理学考证,郝懿行基本沿袭毕沅《新校正》,偶有创见。如《南山经》招摇之山在西南方,毕沅云:“《大荒西(当为东)经》曰有招摇山,融水出焉,即此。”[②]方位有误。郝懿行引《吕氏春秋·本味篇》高诱注云:“招摇,山名,在桂阳。”比较合理。

郝懿行坚守笺注传统,客观注解,不做主观发挥。他摒弃先验立场,既不拔高,也不贬低。完全依照经文出注,实事求是。至于经文是否言怪,是否真实一概不论。所以,像毕沅那样的“人面,略似人而已”之类的解说在郝氏注中完全没有。

三、郝懿行对《山海经》的总体看法

郝懿行《山海经笺疏叙》较全面地阐述了他对作者、时代、篇目、性质等问题的看法。但是,郝基本沿袭毕沅的看法,创见不多。

例如,郝坚持大禹作书假说。他承认书中有一些周代以后的内容。例如:“《经》称夏后,明非禹书;篇有文王,又疑周书。”又如:“《经》‘倭属燕’者,盖周初事欤?”可是,他从总体上还是强调《五臧山经》是大禹之书,上述内容只是羼入的后人文辞,不可据之而疑经。因此,对于书中虚幻因素,郝

---

① 参阅拙作《〈山海经〉西王母的正神属性考》,台湾辅仁大学《先秦两汉学术》第 13 期,2010 年,并见本书附录。

② 郭璞注,毕沅校:《山海经》,上海古籍出版社,1989 年,第 11 页。

懿行根据禹鼎传说而推定是大禹为了"俾民不眩",故云:"……后之读者,类以夷坚所志,方诸《齐谐》,不亦悲乎?"由此可见,郝对于《山海经》作者的看法十分传统。难怪陆侃如批评他思想"顽固"了。[①]

另外,郝懿行认为《山海经》是地理志,原来是图文配合的,而这个古图应当标注着山川道里。这和毕沅观点相近。可是,最早著录、整理《山海经》的刘歆未言此书有图,而后代学者据以言"《山海经》古图"的郭璞注所提之所谓古图只是一些异物,并没有古代地图的痕迹。那么,所谓《山海经》古图的存在其实是一个很虚的假说。

总的看来,郝懿行《山海经笺疏》主要成就是文字校订和训诂。根据郝氏《山海经笺疏叙》统计,《笺疏》共"创通大义百余事,是正讹文三百余事"。这一成就的确代表了那个时代考据学的一流水准。

以毕沅、郝懿行为代表的考据学研究在《山海经》学术历史上取得了空前成就,树立了一种典范。后来学者很难在校订和训诂上超过他们,必须另辟蹊径。

第六节　陈逢衡《山海经汇说》的合理化解释

陈逢衡(1778—1855)[②],字穆堂,江苏江都人。此人风流倜傥,拒绝仕进,一生读书著作。他读书毫无功利心,所以不大关注正统的经学、史学。按照他自己的说法:"经学宏深,史学浩博,略一窥测,杳无津涯",自己"惟取世人厌弃不阅之书,寝食其中"。主要著作有《竹书纪年》(1813)、《逸周书补注》(1813)、《穆天子传补正》(1843)、《山海经汇说》(1845)和《博物志疏证》等。由于作者远离学术主流,又绝意仕途,所以不大为学界关注。

《山海经汇说》(以下简称《汇说》)含90条笔记,总为四卷,刻于道光二十五年(1845)。此后,一直无人提及。近年赵宗福开始高度评价其书,认为其著作体例近乎专著,分量重,多创新之见,一些方法与结论和现代学术

① 陆侃如:《〈山海经〉考证》,见《中国文学季刊》,1929年,第1卷,第1期,第12页。
② 张慧剑:《明清江苏文人年表》,上海古籍出版社,1986年。

接近。[①] 笔者认为，陈逢衡主要受毕沅、郝懿行等人的影响，认定《山海经》为写实之作，在此基础上做了一些合理主义解说，有创见，对现代神话学研究有一定的参考价值。

一、《汇说》的目的与方法

自毕沅纵论《山海经》为地理书并做合理主义解说之后，学界颇有肯定。陈逢衡道光二十年(1840)《自序》基本秉承了毕沅的观点："因念《山海经》一书，蕴埋剥蚀，咸目为怪异而不之睹，为可惜也。然，是书之弃置不道，一误于郭氏景纯注，务为神奇不测之谈，并有正文所无而妄为添设者。再误于后之阅者，不求甚解，讹以传讹，而此书遂废。"[②]其核心观点在于《山海经》是可信之书，而怪物之谈都是郭璞注和后人误读造成的，这和毕沅观点十分接近。

为了证明《山海经》的写实性，他采取直读经文的方法来取证。道光二十年《自序》云："余不揣固陋，平心澄虑，但见《山海经》本文明白通畅，全无怪异之处。"[③]而后，又参考吴任臣、毕沅、郝懿行注来批驳郭注。对于旧注承袭郭注为说之处，陈逢衡遂一一加以驳斥。其道光二十三年《自序》又总结为四条方法：

> 一曰离合其句读。于事之当分属者，则分之；于事之当联续者，则合之。庶眉目分清，一望可见。一曰展玩前后体例、书法以为证据。一曰止读经文。以经辟注，如土委地，不解自明。一曰按之情理，征之往籍，以观其会通。往往有出人意计之外，可与古人相视而笑者。以是解书，宜无误矣。

其核心方法是两个。其一是直读经文，其二是按之情理做合理主义解说。

其实，毕沅《新校正》已经开始用合理主义方法消除《山海经》的怪物描写。但是，陈逢衡显然认为毕沅做得不够。所以，《汇说》用了大量篇幅来

---

① 赵宗福：《被埋没的〈山海经〉研究重要成果——清代陈逢衡〈山海经汇说〉述评》，《民俗研究》2001年第1期。

② 陈逢衡：《山海经汇说》卷一，道光二十五年刻本。

③ 同上。

消除经文中的怪物。毕沅重点在奇怪动物;而陈逢衡重点在奇人。

陈在解释《海外南经》羽民国时云:"'身生羽'三字不可泥。犹《海外东经》毛民国身生毛。短则为毛,长则为羽耳。郭谓能飞不能远,误矣。又谓是卵生,于经文外添设,更误。"①《海外南经》有不死民,陈云:"夫食之乃寿,饮之不老,亦谓其可以长生尽年,因而谓之不死。非真不死也。"②其《西王母》条云:

> 胡应麟不信《山海经》,故以虎齿豹尾为疑。考《纬书》云:"伏羲方牙,一曰苍牙。"《白虎通》云:"帝喾骈齿。"则虎齿之状,亦若是而已。不过极言其大耳,非有异焉。……西王母之豹尾,盖是取豹尾以为饰,而非真有尾如豹也。③

其《形天操干戚而舞》条云:

> ……以乳为目、脐为口,是其图状如此。操干戚而舞是与帝争神时形状。盖因其无首,故画一被戮后之形天以为戒。非谓断其首犹活也。此是后人按图增饰而附会其说之语,故曰乳为目、脐为口。其实无有是事。若谓断其首犹活,则葬之常羊之山者又何人乎?郭注是为无首之民,则是无首犹活也。不可为训。④

这里借用了《海经》是解图之作的说法,把形天神话的产生归结为读图失误。其他,如三首国、三身国也都被释为读图失误。

上述合理化解释的说服力并不强。陈逢衡又罗列了《山海经》所有药用植物记录、诸国姓氏记录和占验记录等材料,以强调《山海经》的写实性质。他的这种做法依然有以偏概全之嫌。

由于《山海经》原文简略,有些情节的确不清,所以存在多种解释的可能。陈逢衡强调向写实一面理解,而郭璞着重向虚幻方面理解,双方的对立就无法避免了。意气十足的陈逢衡痛诋郭璞:"郭氏添设,节外生枝,遂成

① 陈逢衡:《山海经汇说》卷三,道光二十五年刻本。
② 同上。
③ 陈逢衡:《山海经汇说》卷一,道光二十五年刻本。
④ 陈逢衡:《山海经汇说》卷二,道光二十五年刻本。

奇怪。后人目《山海经》为伪书，而不知《山海经》本不如是也。……吾愿天下读《山海经》者，只读正文，删去郭注可也。"[①]至此，我们就彻底明白为什么陈逢衡《自序》要求"止读经文"了，他的目的是"以经辟注"——排斥郭璞注。在他眼里，郭璞歪曲了《山海经》。其实，《山海经》本身同时存在写实与虚幻两部分内容。郭璞注存在一些过分求怪的倾向，但是毕竟较好地揭示了《山海经》的虚幻内容。陈逢衡根据自己的假说全面否定郭注，就显得过分极端了。

二、"夷坚说"是对"禹益说"的修正

陈逢衡反对《山海经》作者"禹益说"。他根据《列子·汤问》谈到鲲鹏时的一句话——"世岂知有此物哉？大禹行而见之，伯益知而名之，夷坚闻而志之"，认为夷坚所闻、所志就是《山海经》。其《〈山海经〉是夷坚作》条云：

> 其前五篇（指《山经》），或系大禹、伯益所遗留简策，夷坚从而述之，故无甚怪异。其下篇次所述，则皆夷坚手订，按图而记者也。厥后又有周末战国时人续录之语，故征及文王葬所与汤伐桀之事。今一概连接成文，致后人之疑议。兹订为夷坚所作，则凡书中记禹父之所化与夏后开等事，无庸疑议。或谓夷坚是南人，其书留传楚地，至屈子作《天问》时多采其说而问之，实通论也。故自《海内东经》以上俱以南西北东为次，居然可见。至《大荒经》则以东南西北为次，显是另一人手笔。[②]

陈氏此说主要为了解决《山海经》中存在大禹以后的史实与"禹益说"之间的矛盾，以避免世人怀疑。但是陈所据《列子》本身可疑，而且原文只是谈鲲鹏，不是谈《山海经》，因此，陈逢衡的"夷坚说"只是对于"禹益说"的一个主观化修正，恐不足凭。

---

① 陈逢衡：《山海经汇说·丈夫国》卷二，道光二十五年刻本。
② 陈逢衡：《山海经汇说》卷一，道光二十五年刻本。

三、对《山海经》天文内容的解说

杨慎《补注》曾列《山海经》中日月出入之山，存而未论。陈逢衡比较关注《山海经》中天文学内容，并进行了解说。其《〈山海经〉多纪日月行次》条云："《大荒东经》言日月所出者六①，盖各于一山测量其所出之度数，以定其行次也。……《大荒西经》言日月所入者七②，盖各山皆设有官属，以纪其行次。然后汇而录之，以合其晷度，如今时各省节气不同是也。"③四季之中，太阳升起和降落的位置是不同的。陈逢衡认为这些山是古人观察记录太阳运行轨迹确定季节之用。这个结论与现代天文学史研究结论基本一致。④ 这是一个比较突出的成果，使我们得以了解《荒经》这十四座山峰的性质和功能。

其《九日居上枝一日居下枝》和《一日方至，一日方出》讨论十日神话。对于十日之说，王充《论衡》曾经提及百姓以十天干为十日，并指出神话中的十日并出并非真正的十个太阳，而是天文观测中的幻象。陈逢衡对王充观点的两个层次进行了更加深入的讨论。

首先，他引证《左传》中的"十日"是十天干。在此基础上，他认为："夫所谓九日一日者，乃仪器之象，即甲乙丙丁戊己庚辛壬癸也。如当甲日，则甲日居上，余九日居下。乙日则乙日居上，余九日居下。推之十日皆然。周而复始，所以记日也。……夫尧时十日，特其仪象耳。"⑤生活中的十日是天干，那么神话中的十日又是什么呢？陈逢衡《一日方至，一日方出》条讨论十日神话："实与《海外东经》所云'有大木，九日居下枝，一日居上枝'一鼻孔出气。此即司仪器之人所执掌。然《山海经》图象不能运转，故画一日方

---

① 《大荒东经》日月所出之山有七，分别是大言山、合虚山、明星山、鞠陵于天山、孽摇頵羝山、猗天苏门山、壑明俊疾山。陈逢衡遗漏了孽摇頵羝山。参刘宗迪：《失落的天书——〈山海经〉与古代华夏世界观》，商务印书馆，2006年，第3—5页。

② 《大荒西经》日月所入之山有七，分别是丰沮玉门山、龙山、日月山、鏖鏊钜山、常阳山、大荒山、方山。

③ 陈逢衡：《山海经汇说》卷二，道光二十五年刻本。

④ 参郑文光《中国天文学源流》，科学出版社，1979年，第52页。

⑤ 陈逢衡：《山海经汇说·九日居下枝一日居上枝》卷二，道光二十五年刻本。

至,一日方出之状,以形容之耳。其云载于乌者,非谓日中有乌也,谓写此十干之字,标立于乌之上,以象其飞升。"①陈逢衡借助于朱熹提出的《山海经》是记述古图之作的假说,把经文中的十日神话解释成叙述《山海经》古图的人理解图画有误。

其次,陈在《论衡》基础上推论神话中的十日是"皆蒙气凝结,为日光所射,故有似众日耳"②。这和当代一些神话学家用天文幻象解释神话的做法如出一辙,可谓陈氏创新之论。

通过以上论证,陈逢衡说明十日神话不可信。所以,他推论尧时不存在十日并出的妖异情形,羿射十日更属子虚乌有。又据今本《山海经》无射日情节痛批郭璞用羿射十日神话注解经文是"纠缠不已,若全未睹《山海经》者"。所以,陈氏解说实际仍然是在传统的合理主义范围内设法消除《山海经》的怪物描写,批驳郭璞解说,而与现代神话学研究方法存在本质区别。

当然,陈逢衡在当时条件下能有如此见识,并部分地揭示了某些神话产生的具体背景,实属不易。

第七节 俞樾《读山海经》的新境界

俞樾(1821—1907),字荫甫,号曲园。曾任河南学政,罢官后专心著述,四处讲学,是清代后期著名考据学大师,一代名儒。其《俞楼杂纂》收有多种读书笔记,其中包括《读山海经》。此书共计 36 条,排列次序完全依照经文顺序,属于笔记体的专书考据之作。不过,此书具体写作时间不详。

俞樾解《山海经》有两个特点。

首先,强调文义通达。一般注家往往只关注被注文字的含义,较少关心全文是否文义通畅。《南山经》"多蝮虫",郭注:"虫,古虺字。"学者多从郭说。但是,俞樾按:"《说文》:'虫,一名蝮。''蝮,虫也。'是蝮与虫同物。既云蝮,不必言虫矣。疑古本止作多蝮,或本作多虫,而写者误合之耳。"③俞

---

① 陈逢衡:《山海经汇说》卷二,道光二十五年刻本。

② 陈逢衡:《山海经汇说·九日居下枝一日居上枝》卷二,道光二十五年刻本。

③ 《春在堂全书·俞楼杂纂·读山海经》,同治十年(1871)德清俞氏刻本。以下同,不注。

氏从文义重复认定经文有误。《西次四经》诸次之水“是多众蛇”。《水经注》引此文为“象蛇”。毕沅《山海经新校正》根据当地不出产大象的事实而认为《水经注》引文有误。郝懿行《山海经笺疏》则列举各种版本均为“众蛇”,以此推定《水经注》引文有误。而俞樾认为:象蛇即《北山经》之鸟名,“毕氏误以象蛇为二物,以其地无象谓当为众蛇。既云多,又云众,不辞矣”。不辞,就是不成话,不通。俞樾用《水经注》引文来否定传世《山海经》经文的做法,不符合考据学的一般原则。但是,考虑到经文“多众蛇”实在不通,考虑到《水经注》在古代知识体系中崇高的地位,那么,俞樾的说法还是有价值的。《海内南经》有建木“其叶若罗”。郭注:“如绫罗也。”俞樾按:“下文‘其实如栾,其木若蓲,则此罗当读为萝。……郭以绫罗说之,与下二句不一律矣。”这些案语非常强调把握经文文意的通达流畅。不通,则有误。这种校正方法当然都属于理校,在没有直接版本依据时只能作为参考(“象蛇”一条有《水经注》引文为证,可以完全肯定)。但是,俞樾对于经文文理的高度敏锐和深入体察使他的校正达到了很高水准,令人惊叹。

其次,兼通古人义例。一般注家埋头注经,很少能全面把握古书义例和古人思路。《中次七经》半石之山有嘉荣,“服之者不霆”。郭注:“不畏雷霆霹雳也。”俞樾按:“不畏雷,不得但言不霆。”因为《西山经》、《中山经》都有“服之不畏雷”,这是惯例。所以,俞樾判断郭注有误,经文中“霆”字当为“娗”字之假借字。娗,一种妇科病。

最能显示俞樾考据学境界的是他对于各山地位和祭祀之礼的研究。《山海经》中常言某山“冢也”、某山“帝也”、某山“神也”,或某山“席也”。分散各处,郭注往往把它们解释为神灵停息之地,于义未达。汪绂、毕沅偶有解说,也无通论。郝懿行对此有了比较全面的认识,部分地纠正了郭璞之误。但是,郝未能系统总结这一套山岳等级制度。俞樾全面考察了《五藏山经》中各山的地位、相互关系和相关祭礼,从中总结出《山海经》作者对于各座山岳的地位有一套比喻性的称呼。其中,帝最高,次为冢,再次为神(或魅)。帝如天帝,冢如君,神如臣。他从阅读古籍的经验出发,认为这是上古时代人们的习惯。而古人确定的对于帝、冢、神的祭礼分别是太牢、少牢和百牺。有了如此全面深入的认识,俞樾解释《五藏山经》各个相关问题时直如高屋建瓴。例如,《西山经》云:“华山,冢也。”郭注:“冢者,神鬼之所

舍也。”而俞樾云：

> 下文“羭山，神也”，两句是对文。冢，犹君也，神，犹臣也。盖言华山为君，羭山为臣。此乃古语相传如此。……冢、君连文，冢亦君也。至神为臣，亦见《国语·鲁语》。……此经冢、神对言，乃古语之仅存者。后人不通古语，宜不得其旨也。

俞樾还根据上述通例来校正经文之误。《中次九经》云：“熊山，席也。”俞樾按：

> （郭）注曰：“席者，神之所冯止也。”愚按：郭说望文生训，未得古义。……此经言文山、勾栋、风雨、騩之山，是皆冢也。则亦当云熊山神也。乃变文言席，义不可晓。据下经“堵山，冢也”、“騩山，帝也”，疑此文席字亦帝字之误。冢也、神也，则冢尊于神；冢也、帝也，则帝又尊于冢。盖冢不过君之通称，而帝则天帝也。古人属辞，初无一定之例，而其意仍相准耳。

这和郝懿行当年的初步解说是一致的。

根据同样的道理，俞樾又纠正了《中次十二经》一处错误。经云：“洞庭、荣余山，神也。其祠：皆肆瘗，祈酒太牢祠，婴用圭、璧十五，五采惠之。”他认为此“神”字当为帝。因为其祭礼用太牢，而同经其他称冢的各山皆是少牢之礼——《中次十二经》：“凡夫夫之山、即公之山、尧山、阳帝之山，皆冢也。其祠：皆肆瘗，祈用酒，毛用少牢，婴毛一吉玉。”这个校正是有道理的。俞樾总结道：“古人制礼，秩然不紊。此文于冢用少牢，神用太牢，非其例矣。神为帝误，以是明之。”

常人以理校经是颇有风险的。但是，俞樾学问渊博，才华横溢，可与古人神游。在充分了解了古人义例之后，他的上述校正就显得非常确实。高超的学力使得他对《山海经》的解读达到了出神入化的境地。

不过，作为正统的经学大师，俞樾对于《山海经》的语怪是不以为然的，认为那些内容皆是“不经”之辞。所以，他解释《大荒西经》“帝令重献上天，令黎卬下地”神话的时候就出现问题。俞樾按：“献，读为仪。……盖献与仪古音同也。……卬当作㔾，隶变作卬。遂与卬我之卬无别。俗又加手作抑。《广雅释诂》：‘抑，治也。’……然则‘令重献上天’者，令重仪上天也。

仪之言仪法也。'令黎卬下地'者,令黎抑下地也。抑之言抑治也。"按照这种解释,重、黎绝天地通的神话就成了重、黎分别掌管天地事物,成了历史。把神话历史化,本是儒家传统。但是,这不符合《山海经》神话的事实。

《读山海经》从数量上看,不过区区三十六条笔记而已,但是,创见甚多,解决了不少疑难。可惜这位大师在《山海经》上所用心力有限,《山海经》还留下了许多问题等待解决。

第七章 现代神话学视野下的《山海经》

晚清时期随着中西方激烈碰撞带来的中国惨败的结局，中国学者面前第一次出现了一个既令人羡慕，又令人嫉恨的文化参照体系。随着“西学东渐”的盛行于世，数千年一统的文化价值观念，丧失了独尊地位，并逐步陷入彻底崩溃。处于文化体系顶端的思想与学术观念发生剧烈变化，中国进入了新的文化创造时期。《山海经》在传统文化语境下长期遭人诟病的神怪内容在新的文化语境中、在和西方文化的比较中获得了新的价值。《山海经》进入文化圣殿的最大障碍——“语怪”——被彻底扫除了。

《山海经》的史学价值、地理学价值以及科学价值得到重新肯定。现代考古学的出现，以及殷墟甲骨文的出土，证实了《山海经》的一些“神话”实际是上古历史。王国维《古史新证》用殷墟卜辞、《周易》与《山海经》相互印证说明了商王世系中王亥的故事，故云：“虽谬悠缘饰之书如《山海经》、《楚辞・天问》……其所言古事亦有一部分之确实性；然则经典所记上古之事，今日虽有未得二重证明者，固未可以完全抹杀也。”[①]王亥在《山海经》中并非重要人物，仅仅根据这条材料还不足以全面肯定《山海经》的史料价值。王国维自己也只是说其史料价值不能完全抹杀，他对《山海经》的总体评价还是“谬悠缘饰之书”，依然以怀疑为主。当时学界更是未能普遍接受此书。而胡厚宣用甲骨文四方风名、四方神名和《尚书・尧典》、《山海经・大荒经》中相关资料对照，说明三者中的四方神、四方风是一脉相承的。[②]

---

① 王国维：《古史新证》，清华大学出版社，1994 年影印本，第 52—53 页。学界一般认为此为王国维发明，其实王借用了郭璞《山海经》注的观点和方法。郭璞注《大荒东经》“有易杀王亥、取仆牛”时引用出土文献《竹书纪年》证明此即殷王子亥。王国维的贡献主要在于补充了甲骨卜辞的证据。

② 胡厚宣：《甲骨文四方风名考》，《责善半月刊》第 2 卷第 19 期，1941 年。

故胡厚宣对《山海经》的结论是："并非荒诞不经之作，而确实保留有不少（着重号是笔者所加）早期史料。"胡的观点在当时学界颇受重视。[①] 后来研究四方风的学者，如陈梦家、于省吾、李学勤等，无不援引胡的看法。于是，《山海经》的史料价值得到更加全面的确认。而历史地理学的发展，特别是谭其骧对《五藏山经》所述上古地理的全面研究，使得《山海经》的地理学价值再次得到肯定。本书开篇已引，此处不赘。而郭郛最新出版的《山海经注证》则主要从生物学角度考证其中动植物知识的虚实。根据该书《前言》，此书落实了其中约 300 种动物，160 种植物等。[②] 其中一些考证非常有价值。例如，《中次三经》墠渚多仆累、蒲卢。郭璞注："仆累，蜗牛也。《尔雅》云：蒲卢者，螟蛉也。"毕沅认为郭注误，蒲卢当为蜃。郝懿行支持毕说："《尔雅》之蒲卢，非水虫也，郭氏引之误矣。以蒲卢为螟蛉尤误。"但是，郭郛认为螟蛉是稻苞虫，生活在水生植物叶上。蜗牛、螟蛉均在水生植物上生活，而不是直接生活在水中。[③] 这正符合经文所云二物生活在墠渚之上的事实。郭郛纠正了毕沅、郝懿行的观点，重新肯定了郭璞注。

通过各学科的共同努力，《山海经》的真实性方面就得到了全面的落实，它进入文化圣殿的最后障碍也扫除了。

由于《山海经》既有真实性一面，又有虚幻性一面，考古学、史学、地理学、生物学都只能说明其真实性一面，而无法说明其虚幻性一面，因而这些学科不能全面揭示《山海经》的主要文化意义。《山海经》在中国现代文化体系中最重要的、不可替代的价值是作为上古神话宝库的意义，因此，《山海经》在现代的最大价值是由神话学论证的。故，限于篇幅和笔者学养短长，在现代部分，本书只讨论现代神话学对于《山海经》的研究。

---

① 胡厚宣：《我和甲骨文》，见《学林春秋》，中华书局，1998 年，第 274—275 页。

② 郭郛：《山海经注证》，中国社会科学出版社，2004 年，第 6 页。

③ 同上书，第 414—415 页。由于动物古今异名，很难保证其考证的准确性。例如作者以为凤凰原型是极乐鸟，或五彩鹦鹉一类的鸟，后来发展为图腾。又如，作者认为九尾狐就是大尾巴的赤狐。这些都近乎猜测。而他对非现实怪物和远方国族均采用图腾理论加以分析，恐不妥。此书太新，其学术影响如何目前尚难以判断，故本文不复详论。

第一节　价值观的改变与《山海经》文化地位的上升

在西方文化的两大传统——古希腊文明和基督教文明——中，神话一直占有崇高的文化地位，神话是西方文化的重要经典。尽管基督教反对异教神灵，反对作为信仰的古希腊神话，但是基督教的上帝故事其实也都是神话。究其原因，主要在于西方文化把超自然的神灵视为价值本原。而基督教的正统观念中，现实的圣人只是由于坚信神灵而获得世人崇敬，圣人本身并不是神。① 这与中国文化崇拜人间圣贤，并把他们崇拜为神的历史传统大异其趣。

晚清学者在接触西方文化时，很容易把中西双方的文化经典加以比较，引以为同类，并引用西方价值观重新评价中国文化、重新塑造中国文化。蒋观云那篇奠定了中国现代神话学基础的短文《神话、历史养成之人物》②云："一国之神话与一国之历史，皆于人心上有莫大之影响"、"神话、历史者，能造成一国之人才。"③而且认为神话是比历史更早的产物。这显然是参照西方价值观念得出的结论。而随着疑古思潮的兴起，传统价值观所赖以存在的古史系统被摧毁，神话的地位就愈加崇高。所以，在中国传统语境中不登大雅之堂的神怪之谈不仅走上了与古史同样神圣的地位，甚至逐渐超过了古史——按照古史辨学派的理论，神话比古史系统的时代更早，中国的古史系统是远古神话被历史化的产物。观察此时代各种谈论神话的言论，词义之中无不包含着强烈的肯定意义；并且与传统时代的"神怪"一词所暗含的贬义截然相反。鲁迅《中国小说史略》云：

> 昔者初民，见天地万物，变异不常，其诸现象，又出于人力所能以上，则自造众说以解释之：凡所解释，今谓之神话。神话大抵以一"神格"为中枢，又推演为叙说，而于所叙说之神，之事，又从而信仰敬畏

---

① 参考啸声《基督教神圣谱》，中国人民大学出版社，2004 年。

② 刘锡诚《梁启超是第一个使用"神话"一词的人》考证梁启超 1902 年 2 月 8 日以后陆续发表的《新史学》第一次使用了"神话"一词，见《今晚报·副刊》2002 年 7 月 9 日。但梁氏似乎没有展开说明。

③ 转引于马昌仪《中国神话学文论选萃》，中国广播电视出版社，1994 年，第 18 页。

之，于是歌颂其威灵，致美于坛庙，久而愈进，文物遂繁。故神话不特为宗教之萌芽，美术所由起，且实为文章之渊源。①

神话获得如此崇高地位，这当然是中国文化转型的显著标志之一。随着神话地位的肯定，传统学术加在《山海经》头上的"语怪"恶谥已经涣然冰释。在新的文化语境中，作为包含神话最多的中国古代典籍，《山海经》越来越得到人们的普遍关注。

第二节　学理的引入与现代《山海经》学的展开

一、进化论的历史观念和文学史发展模式

对于在中国有着深厚历史积累的《山海经》学来说，要彻底改变《山海经》的文化地位仅仅是价值观改变而没有更深一步的学理探讨和证据搜集，那是不可能的。蒋观云虽然赞扬神话，却并未深入研究中国神话，也没有把《山海经》视为重要的神话材料。他的《中国人种考》只是用简单的动物进化知识把《山海经》中的怪异解释为被读者误解的史实："《山海经》者，中国所传之古书。真赝糅杂，未可尽据为典要。顾其言，有可释以今义者。如云长股之民、长臂之民，殆指一种类人之猿。"②刘师培也同样，其《〈山海经〉不可疑》云："《山海经》所言皆有确据，即西人动物演为人类之说也。""《山海经》成书之时，人类及动物之争仍未尽泯。此书中所由多记奇禽怪兽也。"③简单的西学知识，并没有直接推动现代《山海经》学的产生。《山海经》是在进化论的历史演进理论以及由此奠基的文学史发展模式的支持下，最终登上了高居文化史、文学史之首的"神话之渊府"宝座的。鲁迅、茅盾等人把进化的历史观念和文学史发展模式引入《山海经》研究领域，从而彻底改变了传统《山海经》学的研究模式，奠定了现代《山海经》神话研究的基本格局。

---

① 《鲁迅全集》第9卷，人民文学出版社，1981年，第17页。

② 转引于钟敬文《晚清改良派学者的民间文学见解》，见《钟敬文民间文学论集》上卷，上海文艺出版社，1982年，第344页。

③ 刘师培：《刘申叔遗书》，江苏古籍出版社，1997年影印本，第1950页。

评价古籍,历史观念非常重要。以进化论为特征的西方现代历史观念对于《山海经》学的影响是十分重大的,因为它和古代《山海经》学所依据的历史观念截然相反。

中国传统的历史观总是着重于评价不同时代的道德水平,而且美化不可知的古代,贬斥历历在目的现实,于是其总的历史观主要是退化的。[①] 儒家总是"法先王",道家总是向往远古时代的自然淳朴。古代《山海经》学秉持这种历史观念,自然难以理解《山海经》语怪的真相。古代学者总是以为最古的经典应该是平实雅驯的,《山海经》中的神怪都是后代的语怪者就故实而夸饰、铺张以成怪。例如,胡应麟就认为《山海经》是"战国好奇之士取《穆王传》,杂录《庄》、《列》、《离骚》、《周书》、《晋乘》以成者"[②]。这样,《山海经》中的神怪内容实际上被看成了对于历史事实的故意歪曲,其写作年代也就自然被推得较晚,甚至于全书被当做后人伪作,其文化价值和文化地位因而也大打折扣。

而来自西方的进化论历史观念认为,人类社会与文化是不断演化的,并且在演化过程中得到不断提高。其一般发展模式是从野蛮、迷信,到文明、科学。鲁迅参照这种进化的历史观念,根据《山海经》"所载祠神之物多用糈(精米),与巫术合",判定此书"盖古之巫书"。[③] 鲁迅的观点虽然在《山海经》性质的判断方面有一定偏差,但是,他确定了此书年代的古老,其影响十分深远。[④] 同样是根据这种从神性到人性、从野蛮到文明的文化发展模式,鲁迅《中国小说史略》在讨论神话和传说时得出结论:"迨神话演进,则为中枢者渐近于人性,凡所叙述,今谓之传说。"[⑤]这种神话演进的模式后来被总结为规律,在中国神话学界达成一致意见。例如,潜明兹《中国神话学》云:"……神性神话→人性神话→英雄神话……这后三种神话发生的顺序,在研究者中似乎未见分歧,因为这一模式早在本世纪四十年代闻一多的

---

① 《韩非子》"今胜于古"的思想不占主流。

② 胡应麟:《少室山房笔丛正集》卷十六,《景印文渊阁四库全书》本,台湾商务印书馆,1986 年,第 886 册,第 333 页。

③ 《鲁迅全集》第 9 卷,人民文学出版社,1981 年,第 18—19 页。

④ 袁行霈《山海经初探》、袁珂《〈山海经〉盖"古之巫书"试探》都沿袭这一判断。

⑤ 《鲁迅全集》第 9 卷,人民文学出版社,1981 年,第 18 页。

名篇《伏羲考》问世时，已成为众所公认的神话发展、演变规律。"①所以，根据这种历史观念，多神怪正说明《山海经》内容原始，决非后世好事者伪造。这方面，吕子方《读〈山海经〉杂记》的看法最为明确："一般说来，原始材料比较粗陋杂乱，晚一些的材料在前人基础上加工美化了，条理比较细密。"②故，"书（指《山海经》）中那些比较粗陋艰懂和闳诞奇怪的东西，正是保留下来的原始社会的记录，正是精华所在，并非后人窜入"③。按照这种进化的历史观点，传统学术否定的"语怪"，是真正原始的材料；传统学术中多所肯定的所谓"雅驯"之词反而是较晚时代产生的。吕子方还根据这一原则，在对比了屈原作品和《山海经》之间三十二组相似内容之后，发现屈辞比《山海经》文句更加美化了。因此，他确定是屈原引用了《山海经》，而不是相反。明人胡应麟等说《山海经》乃取材于《离骚》、《天问》而来④，这等于说，《山海经》是取高度美化了的文辞变成粗陋记载的一部书。果真如此，《山海经》怎么能够受到秦汉文人学者的那般重视呢？按人类文化的发展程序来说，也是无法理解的。

茅盾的进化历史观也很明显。他根据西方人类学知识把神话的"不合理质素"（即所谓野蛮、迷信、怪异的因素）解释为原始思维、原始文化的反映，并且指出这些"不合理质素"随着文明进化而逐步地被改造，"于是本来朴野的简短的故事，变成美丽曲折了；道德的教训，肤浅的哲理，也加进去了"⑤。根据这种历史发展模式，茅盾认为，《楚辞》中的神话材料已经很优美，与《山经》比较，是更后历史历程中的产物。所以，茅盾批评陆侃如定《山经》为战国之作太晚了，应该是东周之书。⑥ 基于同样的道理，茅盾认为《山海经》中"豹尾虎齿"、"蓬发戴胜"的西王母比《穆天子传》中的西王母

---

① 潜明兹：《中国神话学》，宁夏人民出版社，1994 年，第 19 页。

② 吕子方：《中国科学技术史论文集 · 读〈山海经〉杂记》，四川人民出版社，1984 年，第 110 页。

③ 同上书，第 3—4 页。

④ 此说始于朱熹。

⑤ 茅盾：《中国神话研究 ABC》，见《茅盾说神话》，上海古籍出版社，1999 年，第 30 页。

⑥ 同上书，第 28 页。

更原始，而后者又比《汉武内传》中的西王母古老。① 茅盾批评陆侃如误解《海内外经》后的校订人刘歆是该经作者，尤其是忽视了《山海经》中昆仑、西王母的原始性质，和《淮南子》中相关内容的神仙化之间的差距，误以为《海内外经》是西汉时代著作。茅盾断定："故就西王母一点而观，适足证明《海内外经》的时代不能后于战国，至迟在春秋战国之交。"②茅盾认为《荒经》、《海内经》时代较晚，但是不会晚于秦统一以前。

有了鲁迅、茅盾等人根据进化论历史观而做的证明，《山海经》作为中国文化元典的地位遂得以确立。故袁珂说："《山海经》是保存中国神话材料最多的一部古书，虽然也很零碎，却比较集中，并不十分散乱，是它的优点之一；所有神话材料，都接近神话的本来面貌，篡改的地方绝少，是它的优点之二。有此两个优点，所以我们研究中国神话，必须先从此书着手……"③进化论的历史观念解决了传统《山海经》学中关于雅驯与怪异之间、人事与神迹之间孰先孰后的难题，从而肯定了《山海经》所述神话内容的历史真实性（不是故事本身的真实性）。

二、历史真实性观念的改变

真实有两种。其一是事实的真实；其二是心理的真实。神话虽然充满虚幻，但是它所反映的原始时代心理却是真实的。《山海经》的地理与历史记录中有一些是事实的真实，而那些在今天看来属于虚幻的内容也反映了当时的真实心理状况。

传统《山海经》学所讲的真实都是指狭义的事实描述，要求文中一切内容都必须是真实发生的。贬斥者指责《山海经》"语怪"、"百不一真"是从书中神怪内容不是对事实的客观叙述出发的；辩解者则力图从不同角度说明书中所写均为客观事实。但是，现代学术所探讨的《山海经》的历史价值则不仅仅在于书中所写是否是对于历史事实的叙述；而且更在于此书对于

---

① 茅盾：《中国神话研究 ABC》，见《茅盾说神话》，上海古籍出版社，1999 年，第 30—36 页。

② 同上书，第 28 页。

③ 袁珂：《中国神话通论》，巴蜀书社，1991 年，第 1 页。

叙述者本身真实心理的反映。《山海经》所含的神怪因素或出于信仰者的无意识虚构，或出于文学家有意创作，当然都不是狭义的事实描述。所以，从《山海经》真实传达了作者思想的角度看，这些虚构内容又都是当时精神的如实反映。所以，《山海经》即使记述了许多超现实的事物，但是它仍然是真实的。

这样，《山海经》的真实性就无需仰赖其叙述本身是否是现实存在，无需仰赖其地理志属性是否彻底。茅盾批评某些古代学者把《山海经》当做实用的地理书，也反对另一些古代学者把《山海经》看做"小说"："他们不知道这特种的东西所谓'神话'者，原来是初民的知识的积累，其中有初民的宇宙观，宗教思想，道德标准，民族历史最初期的传说，并对于自然界的认识。"①这种具有远为宽泛的史实概念的史学研究，打破了传统《山海经》研究的狭隘史学话语霸权，更进一步深化了《山海经》的历史意义。为此后对于《山海经》的全面文化研究开辟了广阔的道路。

茅盾、郑德坤对于《山海经》地理志属性的否定，影响很大。他们完全从单一的神话学立场来看待《山海经》，这也歪曲了《山海经》的实际性质。其结论与现代历史地理学的研究结论全然违背，是不足为训的。

三、古今小说概念的转换

宋人郑樵《通志》把《山海经》与《神异经》、《异物志》并列为"方物"类著作，已经开始把它当做志怪了。明胡应麟和清四库馆臣正式把《山海经》确定为"语怪之祖"和"小说之最古者"。小说家言，即街谈巷议之类，内多无稽之谈。所谓"语怪"云云，所谓"小说家异闻之属"云云，都是把《山海经》当做志怪小说看待。尽管古代小说概念与今日小说概念不同；但是古代志怪小说的概念与现代虚构小说概念之间的转换是顺理成章的。这样，《山海经》的神话内容进入文学史的条件就成熟了。茅盾《中国神话研究ABC》最能显示《山海经》如何从"小说家言"转化为"神话记录"的过程。茅

---

① 茅盾：《中国神话研究 ABC》，见《茅盾说神话》，上海古籍出版社，1999 年，第 4 页。茅盾此说开始了一个不好的倾向，即否定《山海经》的地理志属性，其后还有郑德坤。郑文《〈山海经〉及其神话》，见《史学年报》1932 年第 4 期。

盾认为中国古代没有“神话”概念,所以古代学者一直把《山海经》理解为地理书,陈陈相因。茅盾盛赞胡应麟:

> 大胆怀疑《山海经》不是地理书的,似乎明代的胡应麟可算是第一人。
>
> 胡应麟说《山海经》是古今语怪之祖,是他的卓见。他推翻了自汉以来对于此书之成见,然而尚不能确实说出此书之性质……清代修《四库全书》,方正式将《山海经》放在子部小说家类了。这一段《山海经》的故事,就代表了汉至清的许多学者对于旧籍中的神话材料的看法。他们把《山海经》看作实用的地理书,固然不对,他们把《山海经》视为小说,也不算对。他们不知道这特种的东西所谓“神话”者,原来是初民的知识的积累……①

鲁迅《中国小说史略》不仅把《山海经》列入小说史的开篇,而且探讨了《山海经》的文学史影响,指出署名东方朔的《神异经》、《十洲记》都是模仿《山海经》之作。后来的文学史基本都把《山海经》作为最重要的神话记录和志怪小说鼻祖加以叙述。由于这已经是常识,此处不赘。

1932 年,郑德坤的长篇论文《〈山海经〉及其神话》曾经总结现代神话学对于《山海经》的一般研究结论:“西洋的文化东渐后,中国的学者纷纷以整理国故,保存固有文化为己任。整理古代神话当然也是这大工作中的一部分。他们研究的结果以为《山海经》是一本重要的神话记载。”②

至此,《山海经》被一批现代学者确定为神话著作,而不是地理志,或其他。

四、袁珂对《山海经》的神话学解读

袁珂将现代神话学对于《山海经》的解说全面贯彻、落实在经文的解读之中。由于《山海经》原本是一部远古时代的地理学著作,出于某种目前尚无法完全确定的因素而包含了大量的神怪内容,并以此闻名于世。袁珂秉

---

① 茅盾:《中国神话研究 ABC》,见《茅盾说神话》,上海古籍出版社,1999 年,第 4 页。

② 郑德坤:《〈山海经〉及其神话》,《史学年报》1932 年第 4 期。

承鲁迅观点，认为《山海经》是一种巫书[①]，故其中多有神灵及其祭祀仪式之描述。在全力研究《山海经》神话的时候，袁珂不像茅盾、郑德坤那么极端，他不完全否定《山海经》的地理志属性。其《山海经校注・序》云："《山海经》非特史地之权舆，乃亦神话之渊府。"[②]但是，他又认为"史地之权舆"是虚的，是神话处在多学科综合体混沌形态中带有神话色彩的史地形象。只有神话才是《山海经》的本质，所以号称"神话之渊府"。[③] 所以，袁珂完全从神话学立场解读《山海经》，基本忽略了其中的地理因素。

不过，从神话学角度研究《山海经》存在困难，因为《山海经》中完整的神话叙事只有夸父逐日、刑天舞干戚、精卫填海、黄帝蚩尤之战、后羿射日、鲧治水、大禹治水等。其他都只是片段。而古代旧注受传统史学影响，务实者多，务虚者少。虽然郭璞、杨慎曾经从神怪方面有所解说，但是颇受正统学者非议。现代神话学欲全面论证《山海经》的神话价值，必须从神话角度重新阐释它。作为中国 20 世纪最著名的神话学家和《山海经》专家，袁珂承担了这一任务。其《山海经校注》是清代以后第一部完整的《山海经》注本，专门从神话角度解释此书。

如《海内经》云：建木"其实如麻，其叶如芒，大暤爰过，黄帝所为"，其中"大暤爰过"一句，郭璞、郝懿行都解为庖羲经过树下。袁珂参考《淮南子・地形训》"建木在都广，众帝所自上下"，并取《山海经》其他神巫上下于天的内证，说明实际应是庖羲上下于天的意思，并判断建木就是古代神话中的天梯。[④]

又如，《大荒西经》中"帝令重献上天，令黎印[⑤]下地"一句，谈的是重、黎绝地天通。此事，古代正统经典或把"天地"解释为天神与地祇，或解释为天神与百姓，把"绝地天通"解释为断绝天神与地祇、百姓与神灵之间的沟通。《尚书・吕刑》云：蚩尤作乱，苗民弗用灵（命），以致无辜百姓被杀，社会道德沦丧。"（上帝乃）命重、黎绝地天通。"正义云："重即羲，黎即和。

---

① 袁珂：《中国神话通论》，巴蜀书社，1991 年，第 1—3 页。
② 袁珂：《山海经校注》，巴蜀书社，1993 年。
③ 袁珂：《袁珂学述》，浙江人民出版社，1999 年，第 73 页。
④ 袁珂：《山海经校注》，巴蜀书社，1996 年，第 509—512 页。
⑤ 郝懿行《山海经笺疏》本作"邛"。今据毕沅本，宋尤袤刻本同。

尧命羲和世掌天地四时之官，使人神不扰，各得其序。是谓绝地天通。言天神无有降，地祇不至于天，明不相干。"《国语·楚语》也涉及此事："昭王问于观射父曰：'《周书》所谓重、黎实使天地不通者何也？若无然，民将能登天乎？'对曰：'古者民神不杂……及少昊之衰也。九黎乱德，民神杂糅……颛顼受之，乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民，使复旧常，无相侵渎，是谓绝天地通。其后，三苗复九黎之德，尧复育重、黎之后，不忘旧者，使复典之。以至于夏、商，故重、黎氏世叙天地，而别其分主者也。"昭王的怀疑是有神话背景的，但是被观射父否定了。观射父把绝地天通解释为重、黎分掌天地，使神、人关系恢复旧常。但是，三国韦昭注云："言重能举上天，黎能抑下地，令相远，故不复通也。"韦氏似乎同意昭王的看法。但，他们的意见并不为正统经学家们同意。郭璞《山海经》注一贯被视为"好言怪异"，但是郭注前文云："古者人神杂扰无别。颛顼乃命南正重司天以属神。命火正黎司地以属民。重寔[①]上天，黎寔下地。献、印，义未详也。"袁珂大约受到《国语》昭王问和韦昭注的启发，把"献"解释为"举"，把"邛(卬)"解释为"印"，"印"即是"抑"，讹误为"邛(卬)"。于是，《山海经》中绝地天通就是人不能上下于天。[②]

经过袁珂的努力，《山海经》中绝大部分的神话片段都得到了系统化的神话学解说。《山海经》作为文学经典的神圣地位在现代学术史上最终得以确定。现代所有的《中国文学史》都把《山海经》作为保存中国神话最多的经典看待。

五、对《山海经》神话的其他解读

台湾学者杜而未《山海经神话系统》撇开经文中古代地理和历史文化问题，专门研究其中神话和宗教问题。他认为：《山海经》不是地理书，书中地理描写全是神话。他推论："经中的月山、月神、以及无数的草木鸟兽虫

---

① 寔，《说文》云："寔，止也。"意为停止。朱骏声《说文通训定声》认为："寔，字亦作寘。"意为放置、安置。无论哪种解释，都是重、黎分别负责天地秩序，不许神、人相通的意思。尤袤刻本、毕沅本作"实"，误。从郝懿行本。

② 袁珂：《山海经校注》，巴蜀书社，1996 年，第 460—462 页。

鱼等都是一个神话系统，都属于一个月山神话的范畴。"[①]他提出这种观点的起因是人类学资料中常常有各种月亮神话，所以，当他发现《山海经》中有光山、涿光之山、谯明之山、员山、"员丘"时，就认定："山是光、员的，所以是月山。"[②]经文中"颛顼死即复苏"，被解释为"颛顼是将消失之月，颛顼自己复苏，或复苏者是颛顼之子，都指的是新生的月亮，或新生后渐渐发展起来的月亮（上弦）"。又根据后代其他书所云毕方鸟主寿，推测此鸟为"下弦月形"。[③] 按照这种解释，《山海经》绝大部分奇异内容都被看做对于月相的神话描写。杜而未的说法可能是受到国际学术界的太阳神话理论和月亮神话理论的启发。[④] 在杜而未看来，《山海经》中"山川的道里数偶有几处与实际相合的，这定是古代作者在神话中偶然利用了些实际上的情形，但总是少数的。反过来说，也可能有些实际的山川，从《山海经》取了名称的"[⑤]。在历代否定《山海经》地理属性的各种说法中，杜而未的说法是最极端的。其说曾经一时轰动，但是由于作者回避历史地理问题，所以证据缺乏，今已逐渐失去学术影响。

张岩认为《山海经》是对于原始社会的象征性描写，实际上是力图超越所谓的神话表象，探索其背后的真实历史，即把《山海经》神话复原为古代历史。为简洁，此处只以其对于《山经》的分析为例。他首先假定《山经》"……鸟兽鱼虫的基本成分，是指天子级政权下属的原始群体的图腾徽号以及图腾祭牲等。……其中的草，是指为一些原始群体所拥有的作为宗教性献祭物的草。其中的木，主要是指一些原始群体的社木"[⑥]。然后由此推出一个结论：《山经》作为一个连山和连水的结构，同时也是一个原始政权的结构。其中四百四十七座山就是上古文明政权结构中四百四十七个相同级层的政权单元。[⑦] 由于其基本假定是空言无据的，所以其结论不可靠。

---

① 杜而未：《山海经的神话系统·序》，台湾学生书局，1977 年，第 2 版。
② 杜而未：《山海经的神话系统》，台湾学生书局，1977 年，第 2 版，第 29 页。
③ 同上书，第 36—37 页。
④ 如麦克斯·缪勒《比较神话学》，M. 艾瑟·哈婷《月亮神话——女性的神话》。
⑤ 杜而未：《山海经的神话系统》，台湾学生书局，1977 年，第 2 版，第 152 页。
⑥ 张岩：《〈山海经〉与古代社会》，文化艺术出版社，1999 年，第 96 页。
⑦ 同上书，第 110 页。

随着月亮神话理论的衰微和图腾理论在世界学术界的被抛弃，以及20世纪90年代以后中国学术界的成熟，此类完全推测性的理论已经很难为当代学人接受了。

第三节　把西方文化参照系引入《山海经》研究的学术合法性问题

当我们为现代《山海经》学摆脱了古代正统思想的束缚、获得长足进展而欢欣鼓舞的时候，是否冷静地注意到：随着《山海经》作为中国神话第一经典地位的确立，又一种新的学术话语霸权也逐渐形成了。在神话学界，《山海经》学术史上所有肯定《山海经》的人都成为功臣，而批评者则沦为非毁经典的罪人。这促使笔者对于中国现代学术引入西方文化价值观评论中国经典的研究方法提出质疑。

《山海经》在现代文化体系中的经典地位主要是由神话学引入西方文化参照系而确定的。这种重新阐释经典的学术活动充满了意识形态的热情。梁启超、蒋观云、鲁迅、茅盾、袁珂，几乎都是怀着重建中国文化的雄心从事于神话和《山海经》研究的。所以，当他们发现现有的西方学术术语、价值观和研究模式可以直接用来“发现”《山海经》新价值的时候，马上全面接受，并据以塑造了《山海经》的经典地位。

从新文化运动的立场来看，从学术的“经世致用”目的看，现代的《山海经》神话学研究无疑是成功的。它确立的学术研究范式至今依然发挥着作用。在新文化的话语体系中，由于内在价值观的直接支持，这种研究范式简单易行，所以很快风靡学界。《山海经》作为神话经典的地位的确立，从中国新文化建设的实际需要看，当然是合法的，因为在以西方文化作为参照系的中国现代文化体系中的确需要一部集中进行超自然叙事的经典。否则，中国现代文化体系就将陷入先天不足的局面，无法与西方文化体系平等对话、沟通，无法在西方文化霸权之下建立我们的文化自信。在这方面，《山海经》的神话学研究的确出色地完成了自己的文化使命。

但是，从纯学术的“实事求是”目的来看，《山海经》的神话学研究存在着一些弱点，其学术合法性存在一些疑问。

首先，直接引入西方文化的价值观和研究模式来评价中国传统文化典籍是一种跨文化的比较研究。这种研究应该对其比较基础加以深刻清理才能付诸实践，否则容易导致误解，这也是现代人类学竭力主张文化相对主义的原因。西方文化的价值观和研究模式是以该文化的历史实践为基础的，而中国传统文化的历史实践与之存在很大差别。直接引入西方观念而不顾双方历史实践之间的差异，结果当然无法确保其研究成果的科学价值。例如，现代学者抛弃中国古代正统儒学"不语怪力乱神"的旧价值观，以西方观念评价《山海经》神话的崇高价值，是一种全新的研究策略。但是，如果无人注意所谓"语怪"在中国古代文化体系之中的确没有起到希腊神话、基督教神话在西方文化史上所起到的那种巨大作用，那就无从正确理解古代《山海经》学的许多问题。这里仍然存在着关于套用其他文化模式时的合法性问题。希腊神话、基督教神话的地位是以其在历史上真实发生的影响为依据的。古代希腊人的确对于奥林匹斯诸神崇拜有加，中世纪欧洲人对于上帝也忠诚不二。中国《山海经》神话内容在古代被贬斥为"语怪"，也和它当时实际的社会功能相一致。《山海经》的最初意义是自然与人文地理志。而在历史上，它虽然也起到一定的地理志功能，受到一些地理学家的赞扬，但是一般情况下，《山海经》都是被人们当做谈资存在的。《山海经》对屈原有巨大影响，不过从《天问》看，屈原并不相信其中神话。被视为《山海经》神话的文学史影响重要例证的还有陶渊明《读〈山海经〉十三首》，以及后代文人的一系列唱和之作。可是陶渊明实际上是把《山海经》当做隐居生活中的一个消遣而已，所以，《其一》云："泛览周王传，流观山海图。俯仰终宇宙，不乐复何如?"《其十》在引述了精卫、刑天"猛志固常在"以后，感慨的却是"徒设在昔心，良晨讵可待?"意思是徒然设下死后的想法，复活哪能盼到?[①] 或者是徒然设下雄心，何时才能实现理想? 无论哪一种理解，都是怀疑的态度! 并非是发奋，不过语怪而已。研究者通常只引用前四句来证明神话影响，但都放弃后四句。这种做法表面上只是忽略了作者谈论神话的语境，实际上是故意忽略了神话在中国古代文化体系中的实际作用。志怪小说是《山海经》神话影响的又一例证。现代社会对于小说十分重视，志

---

① 逯钦立校注:《陶渊明集》，中华书局，1979 年，第 138 页。

怪小说的地位也提高了。可是，志怪小说，包括所有“小说”在中国古代文化体系中地位一直不高。上述各种高度评价《山海经》神话意义的学说，都是直接引入西方神话学价值观来评价中国神话必然发生的理论与研究对象之间的价值错位现象——在他们看来，中国古代对神话评价太低，仿佛大多数古代学者都是不懂神话的，误解神话的。今天的学者如果对此种价值错位现象缺乏自觉，就容易厚诬古人。引入异文化模式需要首先思考双方的可比性基础，否则其合法性就值得怀疑。现代学者出于建设中国新文化的目的，几乎都无暇顾及对这一套来自西方人类学的新学术模式进行反思，只是一味地套用。[①] 当然，这并不意味着其研究成果的完全无效，只是其研究结论的科学性应该受到质疑，其作为真理的意义是相对的，而不是绝对的。

又例如，现代学者抛弃了中国传统历史观，直接套用进化论的历史发展模式，否定胡应麟关于“《山海经》专以前人陈迹附会怪神”的论断，认定《山海经》的语怪是一种原始性的表现。这当然是一种发展，取得了一定的成功。但是，普遍模式不能代替具体研究。在没有足够的具体实证说明《山海经》的语怪的确早于古史系统之前，这种研究只是以一种模式代替了另一种模式而已，尽管其中一种模式看起来也许比另一种模式更好一些。因为：从理论上来说，古史有可能从神话演变而来，正如古史辨学派所云；神话也有可能从历史生发而来，正如潜明兹先生所云。[②] 学术界过于迷信古史辨学派的理论，对于潜明兹的研究不够重视，这是不恰当的。在针对具体问题进行研究时，不能只有一般逻辑推理，还必须有具体证据。这是学术研究应该坚持的原则。

总的看来，对于《山海经》所展开的神话学研究在很大程度上是一种社会文化潮流。《山海经》作为“神话之渊府”经典地位的确定是在中国文化现代化潮流之下进行的一种文化重建。所以，其学术活动的意识形态色彩相对较浓，其客观性的学术反思色彩较淡。

没有足够的学术自觉，就无法深入理解任何一种学术模式的内在依据。

---

① 拙作《走出西方神话的阴影》对此现象有专门讨论，见《长江大学学报》（社会科学版）2006 年第 6 期。

② 参见潜明兹《神话学的历程》，北方文艺出版社，1989 年，第 325—330 页。

其研究深度必然受到限制，并因而陷入学术创新能力的缺乏。当这种学术模式陷入危机的时候，也就无法摆脱危机。

第四节 结 语

本书对《山海经》的流传历史进行了概略性的考察，针对《山海经》的性质、作者和篇目等重大疑难问题进行考证，提出了自己的看法。在尽量可靠的基础上对历代学者的《山海经》研究，即《山海经》学术史进行了全面研究和评论，并总结了各历史阶段《山海经》研究的学术特点。

《山海经》是周代一部自然与人文地理志。由于当时知识形态的特殊性造成其中含有大量超自然的内容，呈现出客观知识和主观想象混合的复杂情况。而秦汉以后的中国社会结构和知识形态发生巨变，开始出现完全真实的地理著作《河渠书》、《地理志》等。到南北朝时代，地理学完全成熟、独立。后世独立的地理学与《山海经》时代的地理学之间存在巨大矛盾。而身处这个对立面之中的学人们，困扰于自身观念和认识对象之间的矛盾冲突，力图用自己的智慧去发掘、认识《山海经》的性质、价值和意义。

古代《山海经》学一直受到儒家思想的强烈影响。孔子的不语怪原则和博学原则交替发生作用，使得学界一直处于矛盾、对立之中。否定《山海经》的学者，往往强调《山海经》中的虚幻因素，坚持不语怪。而肯定者则竭力强调其中的写实因素，即使承认有怪，但是也从君子博学的原则予以辩护。

以《汉书・艺文志》为代表的一派学者肯定《山海经》的地理描述，把它视为地理志第一。代表人物有郦道元、《隋书・经籍志》作者、王应麟、吴任臣、毕沅、吴承志、陈逢衡和现代的顾颉刚、徐旭生、谭其骧、郭郛等。这一派学者在多数情况下居于主流地位。然而，《山海经》的实际地理学价值受到自然变迁和人文历史沿革的影响，不能很好发挥作用，从而限制了此派的学术影响力和社会影响力。

以刘歆《上〈山海经〉表》和郭璞《山海经注》为代表的一派学者全面肯定《山海经》所有内容均为事实。如刘安、东方朔、刘向、张华、郭璞、杨慎、毕沅等。其中刘歆、杨慎、毕沅等人主要根据大禹治水传说立论肯定。毕沅

把《山海经》中怪物全解释为读者的误解。而张华、郭璞多从道家思想立论肯定。他们即使承认《山海经》存在怪物,也多从儒家“君子博学”的原则为其辩护。

另一些学者则根据《山海经》的想象内容而判定全书“百不一真”,并从儒学“不语怪”的教条出发而程度不一地持否定态度。如王崇庆、胡应麟、四库馆臣等。但是,随着明代叙事文学的发展,小说渐渐得到肯定。胡应麟称《山海经》为“古今语怪之祖”,并非全盘否定。

现代神话学者也强调《山海经》的虚幻内容。但是,他们是从神话学立场重新肯定神怪描写在当时社会条件下的合理性和思想真实性。如茅盾、鲁迅、袁珂等。这些学者虽然立场不同,但是都有意无意地忽略了《山海经》的地理志功能。表面上似乎失之偏颇,实际上反映了《山海经》在秦汉以后社会真实发生的主要影响在于其中神怪。《山海经》地理学意义的影响力,远远不及其志怪称奇意义的影响力。

历代学者实际上是根据各自时代的条件与需求,以及个人学术专长与偏爱,分别针对《山海经》中真实与幻想相互交织的情况而设论。一部《山海经》学术史实际上成为中国社会与思想发展历程的一个侧面的记录。巫术神道、儒家经学、道家玄学和神仙学、文学、现代西方哲学、社会学都在《山海经》学术史上留下了各自的印记。《山海经》在历史上先后被视为形法家书、地理书、道教经典、小说书、巫书、神话集、月山神话书、民俗志书、氏族社会志、地理志兼旅行指南、百科全书等等。这些评价是历代学者根据所处时代的社会思潮和《山海经》在当时的实际影响所作的判断。当然,各种解说都自有其道理,有其存在的合理性;不过从实事求是的立场看,有些解说是比较符合《山海经》原始性质的,有些则只是针对其部分内容设论,难免有些偏差。这种教训是值得当今学者认真汲取的。

一部《山海经》在中国文化发展历史上凭借其多方面的内容,因应不同时期的社会需求,发挥了多方面的影响。《山海经》对中国文化的发展具有多方面的影响力。中国历史上第一奇书的称号,非《山海经》莫属。

附录一　刘秀（歆）《上〈山海经〉表》

侍中奉车都尉、光禄大夫臣秀领校秘书言：校秘书太常属臣望所校《山海经》凡三十二篇，今定为一十八篇。已定。

《山海经》者，出于唐虞之际。昔洪水洋溢，漫衍中国，民人失据，崎岖于丘陵，巢于树木。鲧既无功，而帝尧使禹继之。禹乘四载，随山刊木，定高山大川。益与伯翳主驱禽兽，命山川，类草木，别水土。四岳佐之，以周四方。逮人迹之所希至，及舟舆之所罕到。内别五方之山，外分八方之海，纪其珍宝奇物，异方之所生，水土草木禽兽昆虫麟凤之所止，祯祥之所隐，及四海之外，绝域之国，殊类之人。禹别九州，任土作贡；而益等类物善恶，著《山海经》。皆圣贤之遗事，古文之著明者也。其事质明有信。

孝武皇帝时尝有献异鸟者，食之百物，所不肯食。东方朔见之，言其鸟名，又言其所当食。如朔言。问朔何以知之，即《山海经》所出也。孝宣帝时，击磻石于上郡，陷，得石室。其中有反缚盗械人。时臣秀父向为谏议大夫，言此贰负之臣也。诏问何以知之，亦以《山海经》对。其文曰："贰负杀窫窳，帝乃梏之疏属之山，桎其右足，反缚两手。"上大惊。朝士由是多奇《山海经》者，文学大儒皆读学。以为奇可以考祯祥变怪之物，见远国异人之谣俗。故《易》曰："言天下之至赜而不可乱也。"博物之君子，其可不惑焉。臣秀昧死谨上。

附录二　郭璞《注〈山海经〉序》

世之览《山海经》者，皆以其闳诞迂夸，多奇怪俶傥之言，莫不疑焉。尝试论之曰：庄生有云：

“人之所知，莫若其所不知。”吾于《山海经》见之矣。夫以宇宙之寥廓，群生之纷纭，阴阳之煦蒸，万殊之区分。精气浑淆，自相渍薄。游魂灵怪，触像而构。流形于山川，丽状于木石者，恶可胜言乎？然则总其所以乖，鼓之于一响，成其所以变，混之于一象。世之所谓异，未知其所以异；世之所谓不异，未知其所以不异。何者？物不自异，待我而后异，异果在我，非物异也。故胡人见布而疑黂，越人见罽而骇毳。夫玩所习见而奇所希闻，此人情之常蔽也。今略举可以明之者。阳火出于冰水，阴鼠生于炎山，而俗之论者，莫之或怪；及谈《山海经》所载，而咸怪之：是不怪所可怪而怪所不可怪也。不怪所可怪，则几于无怪矣；怪所不可怪，则未始有可怪也。夫能然所不可，不可所不可然，则理无不然也。案汲郡《竹书》及《穆天子传》：穆王西征，见西王母。执璧帛之好，献锦组之属。穆王享王母于瑶池之上，赋诗往来，辞义可观。遂袭昆仑之丘，游轩辕之宫，眺钟山之岭，玩帝者之宝，勒石王母之山，纪迹玄圃之上。乃取其嘉木艳草、奇鸟怪兽、玉石珍瑰之器，金膏烛银之宝，归而殖养之于中国。穆王驾八骏之乘，右服盗骊，左骖騄耳。造父为御，犇戎为右。万里长骛，以周历四荒。名山大川，靡不登济。东升大人之堂，西燕王母之庐，南轹鼋鼍之梁，北蹑积羽之衢。穷欢极娱，然后旋归。案《史记》说穆王得盗骊、騄耳、骅骝之骥，使造父御之，以西巡狩，见西王母，乐而忘归，亦与《竹书》同。《左传》曰：“穆王欲肆其心，使天下皆有车辙马迹焉。”《竹书》所载，则是其事也。而谯周之徒，足为通识瑰儒，而雅不平此，验之《史考》，以著其妄。司马迁叙《大宛传》亦云：“自张骞使大夏之后，穷河源，恶睹所谓昆仑者乎？至《禹本纪》、《山海经》所有怪物，余不敢言

也。”不亦悲乎？若《竹书》不潜出于千载，以作征于今日者，则《山海》之言，其几乎废矣。若乃东方生晓毕方之名，刘子政辨盗械之尸，王颀访两面之客，海民获长臂之衣，精验潜效，绝代县符。於戏！群惑者其可以少寤乎？是故圣皇原化以极变，象物以应怪，鉴无滞赜，曲尽幽情，神焉廋哉！神焉廋哉！盖此书跨世七代，历载三千，虽暂显于汉，而寻亦寝废。其山川名号，所在多有舛谬，与今不同。师训莫传，遂将湮泯。其道之所存，俗之所丧，悲夫！余有惧焉，故为之创传，疏其壅阂，辟其茀芜，领其玄致，标其洞涉。庶几令逸文不坠于世，奇言不绝于今，夏后之迹，靡刊于将来；八荒之事，有闻于后裔，不亦可乎？夫蘙荟之翔，叵以论垂天之凌；蹏涔之游，无以知绛虬之腾；钧天之庭，岂伶人之所蹑；无航之津，岂苍兕之所涉；非天下之至通，难与言《山海》之义矣。呜呼！达观博物之客，其鉴之哉！

附录三　时曼成《山海经存·跋》[①]

汪双池先生未刻遗书二十余种，藏于婺源余乡贤公秀书家二百余岁矣。其元（玄）孙彝伯明经始出其书于长安。赵展如中丞倡捐集赀，次第刊行，此其一也。曼成与明经交最久，尝读其大父黼山年丈所编《汪先生年谱》，知汪先生工绘事，贫，佣于江西景德镇画瓷。禀规矩，寡言笑。时方居丧，食蔬断肉，市侪群讪侮之。间为诗歌以见志，同人以为谤，不合而去。此殆当时所涉笔者欤？考其图，较吴氏、郝氏本为尤详。顾缺六、七两卷，明经有遗憾焉。与其友查子圭绘以补之。明经告余曰："当兵燹时，大父凡百不顾，先命偕健仆，负汪先生遗书以出，并谕之曰：'遗书藏我家历五世矣，当共之性命，不可失也。'卒避于深山石室中，幸免焉。"是盖先生手书真迹冥冥中或有鬼神呵护耶？不然，何以董氏所抄副本尽遭兵火而无存也。今明经克承先志，抚本石印，义也，亦孝也。以书见视，属识数语。以仆谫陋，挂名简末，良用愧赧。顾念藏书苦心，世守弗替，尊师重道，有足以风末俗者，则又不可不出。爰志其缘起如此，庶使后之览者，知莘源沱川间皆有紫阳之遗风焉。

光绪二十一年乙未仲冬仪征后学时曼成谨跋

---

① 原文为手写体，有许多草字，难以识别。由北京大学卢永璘、钱志熙两位教授帮助识别。

附录四 《山海经》"巫书说"批判

——重申《山海经》为原始地理志

由于内容虚实参半,《山海经》的性质在学术界一直存在争议。古代学者大致分两派,强调其真实性的一派主张《山海经》归属史部地理类或五行类,而强调其虚构性的另一派则主张归入"小说"类。随着现代学术的发展,分科越来越多,越来越细。不同学科的学者大多根据《山海经》中包含本学科的内容来判断《山海经》的性质。于是,关于《山海经》性质的说法越来越多。"地理志"、"博物志"、"综合志书"、"图腾志"、"历史"、"神话渊府"、"巫书",甚至于出现了"百科全书"的说法。由于各个学科之间很少沟通,上述彼此不同,乃至于互相对立的说法竟然相安无事,长期共存。

其中在文学界影响最大的是鲁迅倡导的"巫书"说。翻检十几种中国文学史著作,谈到《山海经》性质者大都定为巫书。但是,学界也有反对的声音。林辰发现《山经》所记物产与所记神灵祭祀内容在数量上存在悬殊差距,又认定《山海经》全书只是沾染了当时社会的巫术色彩,其本质并非巫术。所以,林辰说:"《山海经》是'古之巫书'说,其立论逻辑是:夸大《山海经》的怪诞的一面,从而把书中的少数视为多数,将非本质的记载,说成是本质的记载。"[①]这种批评意见非常尖锐,可惜以读后感形式发表在非正式学术刊物上,十几年来影响寥寥。林辰对"巫书"说的清理比较简略,对《山海经》性质的研究也没有展开讨论。

本文将全面检讨"巫书说"的来龙去脉及有关论据,加以分析批判。同时,我不同意《山海经》可以分属不同学科的说法,当然不同学科可以研究

---

① 林辰:《〈山海经〉不是巫书——读〈中国神话学〉想起的》,《中国图书评论》1995年第8期,第47页。

它。一般书籍都应该有一个基本性质，进而归属某个现代学科。简单地根据《山海经》中包含各种内容，就认为它可以分别归属不同学科，我觉得那是局限于单一学科眼光或回避矛盾的结果。因此，本文最后将依据史料和地理学界的研究成果重申《山海经》的性质是原始地理志。

一、对“巫书”说主要证据的审核

把《山海经》视为巫书，源于鲁迅《中国小说史略》：

> 《山海经》今所传本十八卷，记海内外山川神祇异物及祭祀所宜，以为禹益作者固非，而谓因《楚辞》而造者亦未是；所载祠神之物多用糈（精米），与巫术合，盖古之巫书也，然秦汉间人亦有增益。[①]

鲁迅自幼喜爱《山海经》，成年后买过多种版本。他对《山海经》的喜爱和研究主要是出于文学兴趣。所以，他对其中的超自然内容，特别是神话，非常关注。《山海经》的地理志性质经过《禹贡锥指》和《四库全书总目提要》的批判已经动摇。而据其记录神话最多判断为“小说”或神话书也不符合实际，所以鲁迅提出的这一推测性结论（“盖古之巫书也”）是值得重视的。[②]《山海经》的确具有一定的巫书色彩，山神祭祀活动与巫、祝密切相关，鲁迅的推测有一定的合理性。但是，鲁迅的推测并不符合《山海经》的全部内容。他概括《山海经》所记是“海内外山川神祇异物及祭祀所宜”，有明显偏差。《山经》记录“异物”虽多，但是以金银铜铁玉等矿产为主，鸟兽草木也是虚实参半[③]，绝对不都是“异物”。《海经》以下多是远方奇异国族，神灵不多。

当大陆文学界全面发展鲁迅的推测，并断定《山海经》是“古之巫书”的时候，“巫书”说的缺陷就逐步严重了。鲁迅之后，力主“巫书”说的是袁行霈和袁珂两位先生。他们的主要论文是《〈山海经〉初探》（袁行霈先生，

---

① 《鲁迅全集》第9卷，人民文学出版社，1981年，第18—19页。

② 孙昌熙：《鲁迅和〈山海经〉》，《东北师范大学学报》（哲学社会科学版）1979年第1期，第100页。

③ 参看生物学家郭郛《山海经注证》，中国社会科学出版社，2004年。

1979)和《〈山海经〉"盖古之巫书"试探》(袁珂先生,1986),袁珂先生在《中国神话史》(1988)和《中国神话通论》(1991)等著作中也反复强调此说。我将以两位袁先生所提供的主要论据,分析"巫书"说存在的问题。

袁行霈先生主张《山经》成书于战国初年或中期,《海经》成书于秦或西汉初年,《荒经》以下五篇是刘歆从《海经》分离出来的。袁先生认为:古代巫觋社会地位重要,通晓神话、祭祀、占卜、舞雩、地理、博物、医药等多种学问和技能,而《山经》记录的山川之号、祯祥变怪、鬼神之事、金玉之产正是巫的神话、地理、博物知识。《山经》的药物与药效,是巫觋的医术。巫舞也见于《山经》。所以,《山经》是"巫觋"之书。① 而战国晚期至秦汉时代,方士之学盛行,夸言海外荒远之地,正与《海经》所言"海上殊方异域,神人所居,怪异所在"相合,所以《海经》是"方士"之书。②

我以为,袁行霈先生总结古代巫觋的知识技能是正确的。但是,忽略了其他职业的人也必须具有这些知识技能。以祭祀知识来说,国之大事,惟祀与戎。最重要的祭祀是天子和国君负责的,并不只是巫觋垄断的知识技能。以地理知识而言,政府更加需要,军事家更加需要。《山经》的内容其实更加符合古代国家政府的需要(下文详论,此处不赘),而不仅仅是巫觋的需要。因此,袁先生从古代巫觋的知识技能与《山经》内容的一致性来立论就存在漏洞。另外,袁先生认为古代巫觋地位重要,但是忽略了这些巫觋的主人。巫觋固然重要,但是在战国时代已经完全从属于政府。他们的知识技能是用来为政府服务的。当时"祀"的重要性已经远远无法跟"戎"相提并论。《山海经》所记物产的军事政治意义在《五藏山经》的结尾处以大禹的口气说得很清楚:

> 天下名山,经五千三百七十山,六万四千五十六里,居地也。……天地之东西二万八千里,南北二万六千里,出水之山者八千里,受水者八千里,出铜之山四百六十七,出铁之山三千六百九十,此天地之所分

---

① 袁行霈:《〈山海经〉初探》,见《当代学者自选文库·袁行霈卷》,安徽教育出版社,1999年,第15页。原载《中华文史论丛》1979年第3辑。

② 同上书,第17页。

> 壤树谷也，戈矛之所发也，刀铩[①]之所起也。能者有余，拙者不足。封于太山，禅于梁父，七十二家。得失之数，皆在此内，是谓国用。

这段话也见于《管子·地数》。不论二书何者首创此论，它都能揭示《山经》的性质和功能不在于巫术，而在于国事。

《海经》（包括《荒经》以下）的内容在今天看来的确很像幻想，跟方士之学有类似之处。但是，战国或更早时期的海荒知识由于交通不便，往往得之传闻，其中幻想色彩必然浓厚。战国时代的《穆天子传》就是一个例证。方士之学可能就是利用原来的传闻发展起来的，《海经》的时代比秦汉早（我不同意袁行霈先生关于《海经》年代的判断）。因此，不能根据《海经》与方士之学的某些一致之处就判断是它是"方士之书"。我以为，《海经》的知识也是当时国家的需要。例如《周官·夏官》云：

> 职方氏掌天下之图，以掌天下之地，辨其邦国都鄙，四夷八蛮七闽九貉五戎六狄之人民与其财用，九谷六畜之数要，周知其利害。[②]

虽然职方氏掌握的远方国族知识未必真实有用，但是，在交通限制下，彼此几乎无交往，这些幻想色彩浓厚的"知识"在当时并不能得到验证，从而得以长期存在。

袁珂先生对《山海经》性质的论述似乎存在一些互相抵牾之处。其《山海经笺疏·序》中说它是"史地之权舆"、"神话之渊府"。[③] 其《〈山海经〉"盖古自巫书"试探》说："……它是神话与各种文化历史知识杂糅、具有多学科性质的书籍。"[④]但是，这些抵牾之处在"巫书"说之下都统一了起来，因为巫师的知识就是虚实相间的。袁珂先生这篇文章论证鲁迅猜想的方法跟袁行霈先生不同。首先，袁珂先生认为《山海经》托名大禹作，而大禹是巫师之祖（"巫称禹步"），所以应该是巫师托名祖师而作。这个论据比较牵强。大禹也是夏朝开国之君，依据同样的逻辑，也可以推论是后代君主托名

---

① 铩：袁珂认为当为"币"。见《山海经校注》，巴蜀书社，1993 年，第 221 页。

② 《十三经注疏》，中华书局，1980 年，第 861 页。

③ 袁珂：《山海经笺疏》，巴蜀书社，1993 年，第 1 页。

④ 袁珂：《〈山海经〉"盖古之巫书"试探》，中国《山海经》学术讨论会《〈山海经〉新探》，四川省社会科学院出版社，1986 年，第 232 页。

而作。其次，袁珂先生受到少年时代所见巫师“打保符”活动悬挂各种鬼神图画并在仪式活动中唱出图画内容的启发，认为：以图画为主的《海经》“所记的各种神怪异人，大约就是古代巫师招魂之时所述的内容大概”①。这个论据基本属于猜测，没有说服力。最后，袁珂先生认为《山经》主要本于九鼎图像，而九鼎是奉享“上帝鬼神“和“使民知神奸，不逢不若”的，都与巫术有关。学界对于杨慎提出的《山海经》起于九鼎的说法基本不予采信。夏代铸九鼎只是古史传说。即使周代铸造九鼎，但是九鼎图也无法包括《山经》那样丰富的内容。尤其不可能包括《山经》中存在的大量禽兽的叫声——“其名自叫”、“其声如婴儿”。所以，袁珂先生的这条证据也不能成立。

袁珂先生在《中国神话通论》中提出四个论据。② 第一，《山海经》记载巫师活动的地方很多。对此，林辰批判说夸大了巫师活动的数量。第二，《山经》各篇末尾记载了祭祀山神的典礼和祭物，“皆为巫术活动的具体表现”。对此，林辰批评说不仅夸大，而且误解这些祭祀之礼。但是，林辰认为这些都是“各氏族的风俗”，不一定都是巫师操作。我不同意林辰的说法，因为《山经》的各条山系都是跨省区的，上古时代没有哪个氏族占据这样大的地盘。每个山系的神灵具有同样的模样，享受同样的祭祀之礼；南、西、北、东、中的所有神灵还具有结构上的对应关系，显示出内在的统一性。所以，我判断这些祭礼是国家统一规定的仪式（详后）。第三，袁珂先生认为神话是古代宗教的重要内涵，《山海经》所集神话最多，可见与巫教关系密切。我以为完整的神话在《山海经》中不过八条，占全书中所比例不大。而且，这样的知识在战国或更早时代应该是普通人都能掌握的，不必是巫师专有。第四条证据和《〈山海经〉“盖古之巫书”试探》中第一条证据相同，我不再赘述。

通过以上逐条审核《山海经》“巫书”说的证据，我认为它们或者事实清楚，但是推论有漏洞；或者事实本身就不可靠。因此，我认为《山海经》“巫书”说不能成立。

---

① 袁珂：《〈山海经〉“盖古之巫书”试探》，中国《山海经》学术讨论会《〈山海经〉新探》，四川省社会科学院出版社，1986 年，第 237 页。

② 袁珂：《中国神话通论》，巴蜀书社，1991 年，第 2—3 页。

我在前边讨论过程一直运用“国家立场”，而学界有一种说法认为《山海经》是民间著作。如果我不能说明《山海经》的国家性质，那么我的讨论就是无的放矢。为此，有必要进一步从正面论证《山海经》的性质。

二、《山海经》性质之我见

我认为《山海经》是远古时代的地理志。上述两位袁先生都不否认《山海经》中包含地理知识，只是根据这些地理知识的幻想色彩浓厚，认为它们不具有实用价值。所以，要确定我的看法，需要克服有关《山海经》地理记载不可靠的三个障碍。

第一，《山海经》中大多数地名不见于汉晋以来记载，难以指示其具体地理位置。这可能是因为古今地名变化导致的，也可能是因为这些地名本来就是作者得自传闻，与真实存在的地名之间存在差异。

第二，《山海经》的地理叙述往往存在很大误差，这在我们看来是确定《山海经》地理志性质的又一大障碍。但是，历史地理学家谭其骧《〈五藏山经〉的地域范围提要》研究《山经》记载的山脉走向与里距的可信程度，其结论是：1. 各山之间的方向完全正确或完全错误的都不多，多数都是稍有偏离。2. 就整经（篇）而言，所载方向一般都基本正确，或稍有偏离，错误的只是个别例外。3. 各山之间里距一般都不正确。各经末尾所载全经总里距一般都大于实距，有时可达七八倍至十几倍，小于实距的是个别例外。4. 晋南、陕中、豫西地区记述最详细最正确，经文里距与实距相差一般不到二倍；离开这个地区越远，就越不正确。[①] 虽然存在这些误差，但是谭其骧依然断言：“……《山海经》其他部分可以说都是语怪之书，而《五藏山经》则无疑是一部地理书。”对于《山海经》的地理志性质，地理学界没有争议。

第三，在《山海经》地理叙述中又掺杂了大量的神怪内容。鸡头龟身蛇尾的旋龟，九尾狐狸，三头一身的人，三身一首的人等。还有各种超自然的神灵，像鸟身龙首的山神，状如黄囊的帝江等。这些在现代人看来属于想象

① 谭其骧：《〈五藏山经〉的地域范围提要》，见《〈山海经〉新探》，四川省社会科学院出版社，1986 年，第 13 页。

虚构的内容是确定《山海经》地理志性质的最大障碍。但是,我以为这是鬼神信仰盛行的远古时代的真实写照,《山海经》是原始的地理志,跟现代地理志当然存在差异。在这方面,王庸《中国地理学史》的观点颇为通达:"后世以地理知识进步之目光观《山海经》,诚有如《提要》所谓'百不一真'之概。然吾人试设想原人心理之态度以观《山海经》,则彼离奇怪诞,模糊恍惚之事,在古人心目中,实皆深信而不疑。且其所述事物,虽非全出亲见亲闻,实皆有相当根据与来历,非若小说家之空中楼阁,多凭想象者可比。"① 在承认《山海经》为原始地理志的前提下,他也没有忽视其中的虚构内容。他的结论是:"总之《山海经》一书,大体虽为原始地理志性质,而内容复杂,方面至多。"②我想,王庸的看法,可以驱除神怪内容对判断《山海经》地理志性质的障碍。

因为上述问题的存在,清代《四库全书总目提要》评《山海经》:"书中序述山水,多参以神怪。……案以耳目所及,百不一真。"于是,否定《山海经》的地理志性质,把《山海经》定为"小说之最古者"。四库馆臣以"耳目所及"为根据,其结论似乎是铁板钉钉,无可质疑。其实,他们的看法存在一个大疑问:虽然地理学是实践性学科,但是,简单的"耳目所及"是无法看到古代地理景观的。《山海经》描述的远古时代地理景观与今天大不相同,当然不能直接用"耳目所及"来直接验证。何况清代前期历史地理学并不发达,要想确定《山海经》所述地理内容的真实性的确存在困难。余嘉锡《四库提要辨证》对于四库馆臣指责《山海经》"道里山川,率难考据"作出的回答是:"亦其时治之者未精尔。后来毕沅、郝懿行二家,其于道里山川,多能言之凿凿,绝非凭空杜撰。"③

从今天的眼光来看,《山海经》的内容的确大大超出了现代地理志的范围,尤其是其中叙述了许多超自然因素,使其科学性质大打折扣。生物学家郭郛《山海经注证》力图恢复《山海经》关于动植物记录的科学性质,因此,不得不大量删除其中神怪内容。但是,我仍然坚持其地理志性质。其中主

① 王庸:《中国地理学史》,商务印书馆,1938 年,第 6 页。

② 同上书,第 9 页。

③ 余嘉锡:《四库提要辨证》,中华书局,1980 年,第 1122 页。

要有三个方面的根据。

第一,《山海经》的主要内容及框架结构属于地理志性质。全书完全按照地理方位,逐一介绍山岭、河流、物产、神怪,以及海内外各种人群,是典型的地理志架构。

第二,《山海经》中的怪异内容是远古地理志的共同时代特征。由于远古时代的精神生活中宗教迷信居于统治地位,科学不够发达,所以怪物对于当时的人们是一种"真实"存在。他们在地理志中记录这些现象是十分正常的,决非故意造假虚构。这种情况不仅出现在《山海经》,其实欧洲古代地理书也是这样。直到清初,传教士南怀仁等作《坤舆全图》,其中也罗列不少怪物。因此,不能因为《山海经》中存在怪异内容而否定其地理志性质。而且记述怪物并非《山海经》的目的,也不是《山海经》的主要内容,虽然后代一般读者最关心此类内容。人们对于《山海经》多记怪物的印象很大程度上是因为忽略了其中不太吸引人注意的客观性地理知识,比如《五藏山经》大量客观性质的山名、水名、里距,以及矿物、植物知识。

第三,《山海经》中系统的山神崇拜和宗教祭祀活动是远古时代地理学的天然内容之一。周人把山海资源视为天赐宝藏,为了保有这一切,自然需要那些负责掌管地理资料的官员与神灵打交道。这是当时流行的自然崇拜的一个组成部分。山神祭祀仪式是出于控制矿产资源的目的而采取的宗教措施。《管子·牧民》云:"顺民之经,在明鬼神,祗山川。……不明鬼神,则陋民不悟;不祗山川,则威令不闻。"《管子》的作者通过发展鬼神信仰来教化民众,通过祭祀山川来强化政令的传播与执行。在这种思想指导下,为控制矿产资源,《管子·地数篇》又云:"苟山之见其荣(引者注:矿苗)者,君谨封而祭之。距封十里而为一坛,是则使乘者下行,行者趋。若犯令者,罪死不赦。"[1]这正体现了这种山川祭祀的实用目的。因此,《山海经》虽然包含宗教内容,但是,它仍然是一部实用性地理志著作,而不是专门的所谓"巫书"。其实,这些纯粹宗教性的内容在书中只是很少一部分,全书主要内容仍然是地理志。所以,笔者以为仅仅根据《山海经》叙述了神怪就否定其地理志性质是不正确的。

从理论上说,《山海经》属于一个十分古老的知识系统,其中客观知识

---

① 周翰光、朱幼文、戴洪才:《管子直解》,复旦大学出版社,2000年,第506页。

和主观想象混融一体，虚实难分。即使到了《汉书·艺文志》，其图书分类系统也是把科学性质的著作（天文学、地理学、医学等）与巫术著作（占卜、堪舆、神仙）都列入"数术略"。《山海经》就被归入所谓"数术略形法家"。我们确定《山海经》属性的正确方法应该根据其在原始文化系统中的具体位置和实际功能，而不应根据后来人的观念体系来定。因为后代各种知识系统中，客观知识（天文学、地理学、数学）逐步独立于神秘观念之外，与《山海经》所处的原始文化环境大有不同。所以，后代不同学者根据自己时代的观念来确定《山海经》的性质就出现很多分歧。《隋书·经籍志》把《山海经》列入地理类之首。但是，宋代《道藏》收录《山海经》，是把它看做宗教性著作的。《宋史·艺文志》把它归入五行类，视为堪舆巫术。《四库全书总目提要》把它归入小说家。现代学者的归类更是五花八门。这一系列的矛盾反映了后代学者根据各自的知识系统来定位这部古书存在的困难。《山海经》的写实因素和虚构因素在不同时代、不同学者那里各有侧重，这是《山海经》学术史上对于此书不同定性的根本原因。所以，后代学者对于《山海经》归属问题的不同看法反映了《山海经》在不同时代所发挥的不同功能，也反映了不同时代社会文化和知识体系的发展状况。

三、《山海经》的国家属性

我认为，《山海经》是地理志，而且是国家统一编制的自然地理志和人文地理志。

《五藏山经》记录各种矿产资源非常之多，仅金属就有金、黄金、赤金、白金、铜、金铜、赤铜、银、赤银、赤锡、金锡、铁等，其中"多铁"的地方 37 处，"多铜"的地方 25 处，"多金"（其中大多都应该是铜[①]）的地方 140 处，"多玉"的地方 214 处。这一切显示出《山经》的作者，或编辑者十分重视矿产资源。《五藏山经》中记录山区物产的先后顺序也值得注意，它对每一山的介绍中一般都是先介绍矿产，金、玉、铜、铁、锡等，然后才涉及草木、动物等。

---

① 伊藤清司也认为："包括赤金在内的金一般应理解为铜。"见《中国古代文化与日本》，张正军译，云南大学出版社，1997 年，第 425 页。郭璞注以赤金为铜，白金为银。

先列矿产、后列草木动物,这应该是按照其对于国家的重要性的顺序排列的。这些矿产对于当时的普通民众并没有特别意义,所以,《山海经》不是民间著作。

《五藏山经》的结尾处以大禹的口气总结全书的价值说:

> 天下名山,经五千三百七十山,六万四千五十六里,居地也。……天地之东西二万八千里,南北二万六千里,出水之山者八千里,受水者八千里,出铜之山四百六十七,出铁之山三千六百九十,此天地之所分壤树谷也,戈矛之所发也,刀铩①之所起也。能者有余,拙者不足。封于太山,禅于梁父,七十二家。得失之数,皆在此内,是谓国用。

这段话充分说明了《五藏山经》所做记录的政治意义。地理空间和物产资源是建国的基础,是百姓生活的根据,又是战争发生的根源。有能力者拥有的资源绰绰有余,无能力者资源短缺。国家的得失兴衰,无不仰仗于它所拥有的地理资源。由此可见,作者的写作目的极其鲜明,就是要使国家了解这一切,掌握这一切。

古代国家对于地理资源的实际控制与上述观点完全一致。山、海资源在古代长期由国家专控,即所谓"山海之禁"。主要是控制山区的矿藏——铜、铁之类,和海水煮盐。前者是武器和铸币的原料,后者是赋税重要来源,都直接关系到国家兴衰。《逸周书》云:"古者诸侯不过百里,山、海不以封。"诸侯国的规模控制在百里以下,同时其中的山、海还不属于诸侯。为的是防止诸侯控制山海资源,萌发造反之心。同时,《五藏山经》又记录全国山脉分布,河流走向,关系到各地之交通(至于其准确与否是另外的问题),也具有军事意义。《周官·夏官》中有专门官员:"司险掌九州之图,以周知其山林川泽之阻,而达其道路。"②另外,《五藏山经》中记载的怪物,往往有关于战争、丰歉等的征兆。《周官》中的"山师"、"川师"通过了解和控制这些信息来实现对于权力的控制。

《山海经》内容的重要性还可以从《周官》的政治制度看出一二。《周

---

① 铩:袁珂认为当为"币"。见《山海经校注》,巴蜀书社,1993年,第221页。

② 《十三经注疏》,中华书局,1980年,第844页。

官》的年代有争议。按照钱穆的考证,《周官》为战国晚年书。[①] 其内容反映了周代社会的一些方面。《周官》中有各种掌管地理资料,以便利用其中资源开展工作的官职。例如:

《天官》云:“司书掌邦之六典……邦中之版,土地之图。”[②]

《地官》云:“大司徒之职,掌建邦之土地之图,与其人民之数,以佐王安扰邦国。以天下土地之图,周知九州之地域广轮之数,辨其山林、川泽、丘陵、坟衍、原隰之名物,而辨其邦国都鄙之数……”[③]

《地官》又云:“遂人掌邦之野,以土地之图经田野,造县鄙形体之法。”[④]“土训掌道地图,以诏地事,道地慝,以辨地物……”[⑤]

《夏官》云:“司险掌九州之图,以周知其山林川泽之阻,而达其道路。”[⑥]

《夏官》又云:“职方氏掌天下之图,以掌天下之地,辨其邦国都鄙,四夷八蛮七闽九貉五戎六狄之人民与其财用,九谷六畜之数要,周知其利害。”[⑦]

地图以及其中标记的各种资源成为多个政府职能部门掌握的必备信息,可以看出《周官》的作者是多么重视地理知识。而且,这种资料的使用范围还分成不同的等级,司书只掌握本邦国的“邦中之图”,司险才“掌九州之图”,只有大司徒和职方氏才“掌天下之图”,其内容也最为全面。由此可知,这套等级制可能属于机密等级,高级官员才能掌握更加全面的地图。因此,不会让普通人接触这些地理资料,尤其是其中大司徒和职方氏所掌握的“天下”一级的地理资料。仔细体味职方氏所掌握的材料,它与《山海经》全书所写内容具有某种一致性。既有国内的,也有国外的。既有自然知识,又有人文知识。这就暗示了与《山海经》同类型的图书的重要性。

---

① 钱穆:《两汉经今古文平议 · 周官著作时代考》,商务印书馆,2001 年,第 462 页。
② 《十三经注疏》,中华书局,1980 年,第 682 页。
③ 同上书,第 702 页。
④ 同上书,第 740 页。
⑤ 同上书,第 747 页。
⑥ 同上书,第 844 页。
⑦ 同上书,第 861 页。

从《五藏山经》中系统的山神崇拜和祭祀山神仪式看，它是系统的国家宗教，跟各地自然生长的、彼此差异巨大的民间信仰无关。

古代全国性的山川祭祀活动由天子掌握。《礼记·祭法》云："山林川谷丘陵能出云，为风雨，见怪物，皆曰神。有天下者祭百神，诸侯在其地则祭之，亡其地则不祭。"《礼记·王制》又云："天子祭天下名山大川……诸侯祭名山大川之在其地者。"则祭祀山川之神固为国家祀典之重要组成部分，天子祭祀全国所有山川，诸侯只能祭祀自己辖区内的山川。《山海经》中东、南、西、北、中山范围遍及全国。可是其中的全部山神具有相当系统化的外形。《南山经》中的山神的形状分别是"鸟身而龙首"、"龙身而鸟首"以及"龙身而人面"，都有超现实的龙的部分形体，它们之间相当一致。《西山经》中的山神则分别是"人面马身"、"人面牛身"、"羊身人面"，都是用人和常规家畜的一部分彼此组合而成，它们之间也存在一致性。《北山经》的各位山神情况稍微复杂，有"人面蛇身"、"蛇身人面"的，也有"马身人面"、"彘身而载玉"、"彘身而八足蛇尾"，基本采用兽身人面的造型。《东山经》的山神形状分别是"人身龙首"、"兽身人面载觡"、"人身而羊角"，多数采用人身兽面，与《北山经》的神相反。《中山经》的山神形态则是"人面鸟身"、"人面兽身"、"状如人而二首"、"人面而三首"等。《五藏山经》各位山神的形状基本上都是采用人、兽、龙三者进行组合的结果。这些位于不同地区的神灵彼此相近，不可能是来自不同地区的地方宗教、民间宗教的神灵，而应该是同属于一种宗教体系，这和前文所言天子对全国山川的祭祀权力是一致的。考察对于这些山神的祭祀方式，也发现它们具有一致性，显然是国家的系统的祭典的模样。

国家控制神灵祭祀权，也是为了巩固对于矿产资源的占有。当时人相信矿产资源等都是山川神灵所赐，人们必须十分虔诚地祭祀山神才能得到矿产资源。①

既然是国家地理志，那么为什么不见于当时其他著作的称引？正是由于《五藏山经》记录了全国重要的自然和人文资源，所以，它属于国家重要

---

① 〔日〕伊藤清司：《中国古代文化与日本》，张正军译，云南大学出版社，1997 年，第 423 页。

材料，甚至可以说是机密，当然不能让一般人随便知悉。私人著作引述它更是不太可能，这是《山海经》在战国时代知者甚少的直接原因。有学者根据其书名直到司马迁《史记》才第一次出现来判定《山海经》成书于秦汉时代是过分使用“默证”造成的错误。

春秋战国时代，周天子的权威彻底丧失，中国的战乱分裂局面持续了大约500年。周代王官之学流散了，《山海经》大约也随之流入某些诸侯国。各诸侯国需要了解和掌握本国内部和他国的各种资源，当然包括本国和他国的地理知识。举凡山川原野，道路交通、物产人文等等。这是战国时代《楚辞》、《吕氏春秋》等书的身份高贵的作者们能够接触《山海经》，并引用《山海经》内容的机会。根据《史记・屈原贾生列传》，屈原曾担任左徒。褚斌杰先生考证：左徒在楚国是兼掌内政、外交的重要官员。① 所以，屈原创作《离骚》、《天问》、《远游》得以引用《山海经》内容。公元前256年，秦灭东周，得到了所有“图书”资料。《吕氏春秋》是秦相国吕不韦主持，自然也有机会得到《山海经》。

但是，普通士人依然不能见到《山海经》。因为，地理资料是各国的高级机密，绝对不允许外人插手，尤其不允许敌对国插手。《管子・地数》中，管子答桓公问天财地用，云：

> 山上有赭者其下有铁，上有铅者其下有银。一曰“上有铅者其下有鉒银，上有丹沙者其下有鉒金，上有慈石者其下有铜金”。此山之见荣者也。苟山之见其荣者，谨封而为禁。有动封山者，罪死而不赦。……此天财地利之所在也。②

伯高答黄帝“欲陶天下而以为一家”之方法时，不仅仅是用政治手段封山禁山，而且加上宗教手段。其文云：

> 上有丹砂者下有黄金，上有慈石者下有铜金，上有陵石者下有铅、锡、赤铜，上有赭石者下有铁，此山之见荣者也。苟山之见其荣者，君谨封而祭之。距封十里而为一坛，是则使乘者下行，行者趋。若犯令者，

① 褚斌杰：《楚辞要论》，北京大学出版社，2003年，第14页。
② 周翰光、朱幼文、戴洪才：《管子直解》，复旦大学出版社，2000年，第511页。

罪死不赦。①

其下文举蚩尤获得葛卢之山、雍狐之山的“金”(铜)以后造成的战乱为例,说明君主垄断矿产——实际就是战略物资——的必要性。这段话揭示了山岭祭祀的政治目的就是通过设立祭坛禁止他人获得矿山资源发动叛乱。它表达了《管子》作者对于地理知识及其代表的国家资源的极端重视。

正是出于现实需要,各国也极力刺探对手情况。荆珂刺秦王,就是用燕国督亢之地图作为诱饵。这时的封山祭祀,也与控制矿山这样的理性思考关联起来。原来的宗教祭山活动,现在成了现实政治活动。所以,在战国时代那样的政治局面下,任何全国性质的地理知识自然也会遭到控制。出于政治目的,控制《山海经》的流行也是自然而然的。顾颉刚在《禹贡(全文注释)》中认为:“《禹贡》的著作时代正是《山海经》风行的时代”,即战国后期。但他对于《山海经》曾经风行没有提出任何证据。所以,王成祖批评此说“显然是一种主观设想”②。笔者认为:相对于春秋以前的《山海经》完全封闭于周天子那里,而战国时代的《山海经》已经散布于各诸侯国,那么未尝不可以说:《山海经》的流传范围大了。但是,还没有到风行的地步。诸侯国的执政者也不希望它从自己手里再流传出去。

秦国于公元前256年灭东周,后来又统一全国,如愿以偿获得了“天下之图”以及相关资料。等到刘邦攻入咸阳,这些资料自然落入汉军手中。《汉书·萧何传》云:“沛公(刘邦)至咸阳……何独先入收秦丞相御史律令图书藏之。沛公俱知天下阨塞,户口多少,强弱处,民所疾苦者,以何得秦图书也。”这里的“图书”就是地图和相关的书籍。《隋书·经籍志》沿袭此说,并有所增益:萧何“得秦图书,故知天下要害。后又得《山海经》”。那么,此时的《山海经》应该仍然是满足国家统治需要的重要著作,是一般人无法得到的“中秘书”。

——作者:陈连山,原载《民间文化论坛》,2010年第1期

① 周翰光、朱幼文、戴洪才:《管子直解》,复旦大学出版社,2000年,第506页。

② 王成祖:《中国地理学史(先秦至明代)》,商务印书馆,1988年,第17页。

附录五 《山海经》西王母的正神属性考

西王母故事的演变历程比较复杂，学界的认识不尽相同。但是，有一点比较一致，那就是认为最早的西王母材料——《山海经》中的西王母是一个可怕的凶神。这方面只有刘宗迪认为她不是凶神。① 我在研读《山海经》的时候，对这种"原始西王母凶神说"产生了一些疑问，同时对刘宗迪的部分论证也存疑。本文将细读经文，对西王母的原始性质进行一番新的考证和辨析。

一、有关西王母原始性质的旧说的缺陷

现代学术界较早讨论西王母属性演化的是茅盾。他在20世纪20年代受到进化论和古史辨学派的影响，认为原始的西王母形象经历过三个大的演变时期。他认为《山海经》作于东周到战国，其中的西王母"豹尾虎齿，蓬发戴胜"，是半人半兽。她"司天之厉及五残"，是一位凶神。第一个演变时期是战国时代的《穆天子传》和汉代初年的《淮南子》。在《穆天子传》中，西王母很像人间帝王，能与穆王歌谣和答。在《淮南子》中，她又变为拥有不死药的吉神和仙人。第二个演变时期是《汉武故事》，其中，西王母拒绝给汉武帝不死药，而给了一个"三千年一著子"的桃子——这相当于次等的不死药。第三个演变时期是魏晋时代。在《汉武内传》中，西王母成为"年可三十许"的丽人，是群仙的领袖。至此，西王母的原始神话彻底转化为道教传说。②

① 刘宗迪：《失落的天书》，商务印书馆，2006年，第535页。

② 玄珠（茅盾）：《中国神话研究ABC》，ABC丛书社，1929年，第65—66页。

茅盾的说法影响很大,《山海经》中的西王母作为凶神似乎成为一个普遍的结论。但是,我对此有两个疑问。

第一,《山海经》原文只描述了她的外形是"豹尾、虎齿",没有明言西王母的吉凶性质,也没有她赐福或降灾的故事情节供我们推测她的神格。茅盾对经文中西王母性质的解说来自郭璞,因为郭璞把"司天之厉及五残"解释为"主知灾厉、五刑残杀之气也"。但是郭璞的说法正确吗?茅盾对郭注的理解正确吗?

第二,从凶神到吉神的转换,存在巨大差距。茅盾对它们之间演化的原因所做的解释没有任何直接材料,只是根据文化进化论的一般原则做了一个说明:

> 因为"文雅"的后代人不能满意于祖先的原始思想而又热爱此等流传于民间的故事,因而依着他们当时的流行信仰,剥落了原始的犷野的面目,给披上了绮丽的衣裳。这是"好奇"的古人干的玩意儿,目的在为那大部分的流传于民众口头的太古传说找一条他们好奇者所视为合理的出路。[①]

这段话也许可以解释为什么西王母不再是"豹尾虎齿",但是没有说明为什么战国人会把一个令人恐怖的"凶神"转化为一个美丽动人的"人王"和掌管不死药的"吉神"。这前后之间的差距实在太大了,完全是对立的关系!那个最早的改造者依据什么把一个凶神改造成吉神?如果当时他的根据不足,他怎么可能说服其他人接受他的这个篡改呢?这是一个问题,需要作出合理的解释;否则这个演化理论就不能成立。

为了澄清认识,我们还是回到《山海经》原文中去。

二、《山海经》中的西王母的形象

《山海经》中涉及西王母的材料主要有三条。分别见于《西山经》、《大荒西经》和《海内北经》。上述各篇的成书时间先后,学界认识不一。一说

① 玄珠(茅盾):《中国神话研究 ABC》,ABC 丛书社,1929 年,第 68—69 页。

认为《山经》(包括《西山经》)较为可靠,成书年代最早,大致在东周或战国初期,《荒经》(包括《大荒西经》)最晚,或许在汉代完成。例如茅盾和日本学者小南一郎就是这种看法。① 另一说则相反。例如,袁珂认为《荒经》(包括《大荒西经》)最早,《山经》(包括《西山经》)次之,《海内经》(包括《海内北经》)最晚。② 由于《山海经》各篇成书年代问题过于复杂,资料也不够,双方的说法也只是一个说法而已。另外,他们各自对于上述材料里面西王母性质的细微变化的解读并未超出原始凶神的范围,所以,本文不讨论各篇目的先后问题,而把它们视为一个整体来加以解读。

为了准确理解经文,我根据袁珂《山海经校注》把西王母材料的上下文全部引出,并给各段编码(M1、M2、M3)如下:

> M1:《大荒西经》:"西海之南,流沙之滨,赤水之后,黑水之前,有大山,名曰昆仑之丘。有神,人面虎身,有文有尾,皆白,处之。其下有弱水之渊环之,其外有炎火之山,投物辄然。有人戴胜,虎齿,有豹尾,穴处,名曰西王母。此山万物尽有。"
>
> M2:《西山经》:"又西北三百五十里,曰玉山,是西王母所居也。西王母其状如人,豹尾虎齿而善啸,蓬发戴胜,是司天之厉及五残。有兽焉,其状如犬而豹文,其角如牛,其名曰狡,其音如吠犬。见则其国大穰。有鸟焉,其状如翟而赤,名曰胜遇,是食鱼,其音如录,见则其国大水。"
>
> M3:《海内北经》:"西王母梯几而戴胜(杖)③。其南有三青鸟,为西王母取食。在昆仑虚北。"

上述三条材料中的西王母形象是基本一致的:M1 说她是"人",M2 中说她"其状如人",这些都表明西王母基本是人的形状。

这里的"蓬发戴胜",郭璞注云:"蓬头乱发。胜,玉胜也。"在一般情况下,把"蓬发"二字解释为"蓬头乱发",是可以的。按照这种解释,西王母颇有些原始野蛮的色彩。不过,我怀疑这种解释在《山海经》中可能不很确

① 小南一郎:《中国的神话传说与古小说》,孙昌武译,中华书局,1993 年,第 24—26 页。

② 袁珂:《山海经校注》,巴蜀书社,1996 年,第 358 页。

③ 袁珂《山海经校注》认为"杖"为衍文。

当,因为这个西王母同时还戴着玉胜——胜原本是古代织布机上缠经线的横杆㮬[①],两头有㮬花。以㮬为原形发展来的发饰玉胜,则可以卷头发——既然戴玉胜,似乎不应该再是蓬头乱发了。郭璞的上述解释存在自我矛盾。所以,这里的"蓬发"不能解释为蓬头乱发。蓬,可以是蓬大的意思。查《山海经》中《海内经》有云:"北海之内,有山,名曰幽都之山,黑水出焉。其上有玄鸟、玄蛇、玄豹、玄虎、玄狐蓬尾。"玄狐作为动物,其尾巴不存在乱不乱的问题,所以它的"蓬尾",郭璞注为:"蓬,丛也……。《说苑》曰:'蓬狐文豹之皮'。"这里的"丛"是众多的意思。郝懿行云:"《小雅·何草不黄》云:'有芃者狐。'言狐尾蓬蓬然大,依字当为蓬,《诗》假借作芃耳。"蓬尾,就是尾巴蓬大。既然蓬是蓬大,那么,西王母的"蓬发"似乎应该是头发很多的意思,所以她戴了玉胜。这样解释,"蓬发"与"戴胜"之间就不存在内部矛盾了。而西王母戴了"胜"的"蓬发"也就自然呈现出向上膨起的样子,正如浙江绍兴出土的东汉时代的画像铜镜所画的西王母样子。所以,"蓬发戴胜"的意思是西王母头发浓密,戴着玉胜。这表明西王母气度庄严,跟野蛮原始之气毫无关系。

当然,西王母也有一点动物特征——豹尾、虎齿。这是旧说判断西王母为半人半兽神的依据。我觉得这个判断有些过头了。M1 中"人面虎身"、"有文有尾"的"神"才是真正的半人半兽的神。西王母基本是人的形状,只是有一点动物特征而已。毕沅《山海经新校正》认为西王母是国名,"豹尾、虎齿、蓬发"只是"见其民俗如文身、雕题之属耳","戴胜言其民俗尚此饰也"。毕沅的解释完全违背《山海经》经文,不可取。

我也不同意那种把"豹尾、虎齿"解释为装饰物的说法。刘宗迪说《大荒西经》是根据古代历法月令图而来的述图文字,其中西王母的形象乃是古月令图上所画的秋冬之交的蒸尝仪式上的祖妣之尸[②],《海内北经》和《西

---

① 㮬,一名槁。

② 刘宗迪在《失落的天书》第 553—554 页说:"'西王母之山——沃之野'处于《大荒西经》北段,'西王母梯几而戴胜'处《海内西(当为北)经》西端。可见西王母场景在古月令图中处于秋冬之交的位置,在画面西北隅,表明这一画面反映的实为季秋之月的岁时行事。"核查《山海经》,以上两段文字分别在《大荒西经》正西和《海内北经》第二条。并非所谓古月令图的季秋的位置,而是中秋与初冬。

山经》后来沿袭了《大荒西经》的说法。“豹尾、虎齿、蓬发，或为祖妣之尸的扮相，豹尾、虎齿盖表明神尸身穿兽皮，以象征人类未有衣裳之时衣裘寝皮之义。”[①]这种说法事实上取消了《山海经》中西王母崇拜的真实性。这里不讨论《大荒西经》是否是述图文字的问题。退一步说，即使那幅所谓的古月令图里有这样一个装饰的人物，但《大荒西经》作者之所以误解性地把这个图画人物解释为“西王母”，应该是这个图画人物正好可以印证原有的神话传说。“豹尾、虎齿”依然还是动物性的特征。至于这里的“豹尾、虎齿”是不是吃人的标志，需要综合考虑西王母的神性职能，留待本文第四小节讨论。

M2 多了一条“善啸”，小南一郎认为这是“像野兽吼叫那样的‘啸’”[②]。这是不对的。《山海经》中有叫声的动物很多，没有一种动物的叫声被称为“啸”。[③]《说文》云：“啸，吹声也。”[④]《诗经・召南・江有汜》云：“不我过，其啸也歌。”郑笺云：“啸者，蹙口而出声。”可见，啸就是用嘴吹口哨，并非一些人理解的歌吟。魏晋时代颇有一些求仙人物都学习“啸”。因此，“善啸”只能表明西王母是神仙。

M3 中的西王母少了“豹尾、虎齿”，动物特征略少；而多了“梯几”，郭璞注云：“梯，谓凭也”。梯几，就是手放在几案上。几案是古时候德高望重者所用的器具。所以，这里西王母的人性特征更加明显。[⑤]

这三条材料虽然略有差别，但是其西王母都主要是以人的形象出现的天神。[⑥] 所以，这三条材料之间应该是互相补充的关系，而不一定是先后演化的关系。《山海经》中主要以人形出现的天神西王母，动物特征很少，至

---

① 刘宗迪：《失落的天书》，商务印书馆，2006 年，第 560 页。

② 小南一郎：《中国的神话传说与古小说》，孙昌武译，中华书局，1993 年，第 24—25 页。

③ 刘宗迪说动物叫声是自然本能，不存在“善啸”与否的问题。这个判断与《山海经》不符。经文中动物“善伏”、“善吒”、“善还”、“善登木”、“善呼”的动物很多。这些行为都是动物本能，经文还是用了“善”字来形容。

④ 毕沅云：“啸，《说文》云‘吟也’。”不知是何种版本，我在《说文》中没有查到这句话。估计是误引。

⑤ 汉代画像石中很多西王母像都是凭几而端坐于地的。

⑥ 把西王母说成山神，是根据她在人间的居处，这是错误的。判断神的性质，应该根据神的职司，而不能根据其居处。西王母的职司是“司天之厉及五残”，所以是天神。山神不可能“司天之厉及五残”。

于所谓原始野蛮特征的"蓬头乱发"则是后人解说失误。这些就是西王母后来能够演化为美貌人王或女神的形象基础。

三、《山海经》中的西王母的居处

西王母的形象基本是人形,可是直觉上"豹尾、虎齿"毕竟很可怕。我觉得这需要参考她在神国的地位来理解。其实"豹尾、虎齿"代表的是一种威严,是其地位神圣的标志,并非是吃人的标志。

首先分析西王母的住处。在《山海经》中,西王母的明确住处有二,昆仑山和玉山。另有一个是不太明确的"西王母之山",我们只能从山名推测它是西王母的居所。

M1 和 M3 都说她住在昆仑山。在 M1 前面,《西山经》解说昆仑是"帝之下都",是天神在人间的都城。其中有可以战胜水的沙棠,可以解除忧愁的蓑草。M1 承上省略,说昆仑山"万物皆有"。另外,《海内西经》云:"海内昆仑之虚,在西北,帝之下都。昆仑之虚,方八百里,高万仞。上有木禾,长五寻,大五围。而有九井,以玉为槛。面有九门,门有开明兽守之,百神之所在。在八隅之岩,赤水之际,非仁羿莫能上冈之岩。"这样一个天堂般的神圣之地,当然不容人类轻易涉足。所以,M1 中此山守卫极其严密。山下有炎火之山环绕,又有弱水之渊环绕,山上还有人面虎身的神守卫。那么,住在这里的西王母当然是一个神圣的、不许凡人接近的天神。① 不过,这位女天神在昆仑山上的地位似乎不高,因为 M1 说她只是"穴处",似乎没有住在巍峨的宫殿里。

在 M2 中,西王母住的是玉山。郭璞注:"此山多玉石,因以名云。《穆天子传》谓之群玉之山。"由于古人相信玉能通天,多玉之山当然也是天神居住的。这也是一个令人向往的地方。玉山只有西王母一个神,可能是她的大本营。经文说"是西王母所居也",没有说她"穴居"。

在《大荒西经》里,西王母还有一个不太明确的住地,在大荒之中的灵

① 《山海经》中的"神"多是真正的半人半兽,在神国的地位一般不高,跟神话学所说的"神"不尽相同。

山以西：

M4："西有王母之山，壑山、海山。有沃之国，沃民是处。沃之野，凤鸟之卵是食，甘露是饮。凡其所欲，其味尽存。爰有甘华、甘木且、白柳、视肉、骓、璇瑰、瑶碧、白木、琅玕、白丹、青丹，多银、铁。鸾凤自歌，凤鸟自舞，爰有百兽，相群是处，是谓沃之野。

有三青鸟，赤首黑目，一名曰大鹜，一曰少鹜，一名曰青鸟。"①

这段文字存在讹误。"西有王母之山"，郝懿行、王念孙、孙星衍、袁珂都举证认为当为"有西王母之山"。那么，这里应该是西王母的第三个住地。另外，还有一个讹误。"有三青鸟"以下文字不该另起一行，应该接着上文。在郝懿行《山海经笺疏》中正是如此。这里的三青鸟是为西王母取食物的鸟，那么，从壑山以下包括沃之野，都是它们取食的范围。这个"沃之国"是人间天堂，人类幻想的一切美好事物几乎应有尽有。

上述三处神圣之地，昆仑、玉山和西王母之山，无论如何不像是一个凶神居住的地方。居住在这些地方的西王母也不像是一个凶神。

四、西王母在神国的具体职掌

关于西王母在神国的具体职掌，M2 说她"司天之厉及五残"。厉和五残是什么？郭璞注云："主知灾厉、五刑残杀之气也。"这个解释是现代所有主张西王母是凶神的重要依据。但是，郭注存在不妥之处。厉为灾厉，可通。但是，把五残解释为"五刑残杀"的缩略语，是不对的。他大概是用后来的"五行观念"把西方看做"刑杀之气"的代表而得出的结论。事实上，《山海经》中并没有完整的五行观念。

郝懿行对郭璞有纠正。其《山海经笺疏》云："厉及五残，皆星名也。"先说五残星。《史记·天官书》云："五残星，出正东东方之野。"《正义》云："五残，一名五锋，出正东东方之分野。状类辰星，去地六七丈。见则五分②

① 郝懿行《山海经笺疏》中"三青鸟"一段不另起行，见嘉庆十四年刻本。

② 郝懿行《山海经笺疏》（嘉庆十四年刻本）引用此文"五分"为"五方"。

毁败之征,大臣诛亡之象。"[①]原来,这颗星一旦出现,就预示人间有灾难。它是灾难的预兆。郭璞释为"五刑残杀之气"是不对的。

郝懿行所说的"厉"比较复杂。由于古籍中未见以"厉"为名的星,所以郝懿行进行了一个复杂的推论:"《月令》云:'季春之月……命国傩。'郑注云:'此月之中,日行历昴。昴有大陵、积尸之气。气佚,则厉鬼随而出行。'是大陵主厉鬼。昴为西方宿,故西王母司之也。"[②]意思是作为二十八宿之一的西方的昴星宿包括了一组星辰,就是大陵。大陵之中又有积尸星。那么,这里就是厉鬼之气聚集的地方。这些气一旦逸散,厉鬼就会出现。所以,大陵星决定着厉鬼的活动——"主厉气"。而西王母在西方,因此,应该主管西方的某些星宿。她是通过掌握西方昴宿中的大陵星中的厉鬼之气而掌管厉鬼的。郝懿行实际上是把"厉"解释为聚集"厉鬼之气"的大陵星。这个解说似乎过于曲折了。其合理之处在于说明了大陵星主厉气,但由此推论"厉及五残,皆星名也",把"厉"说成大陵星的别名,稍显过分。毕竟古籍中未见所谓"厉星"。刘宗迪则简单地推论:既然"五残"是星名,而 M2 中五残与厉并举,那么"厉亦必为星名"。[③] 我觉得其说过于武断,上古时代的语法未必如此严整。所以,这个"厉"还是直接解释为厉鬼较好,厉鬼,即恶鬼。这方面,《左传・成公十年》有例子:"晋侯梦大厉,被发及地,搏膺而踊。"那么,《山海经》中"天之厉",就是天上的厉鬼,天上的恶鬼。当然它们也是危害人间的,所以,郭璞说"厉"是灾厉也是可以的。我们不必勉强解释为从来不见经传的"厉星"。

"司天之厉及五残"的意思是:西王母掌管天上的厉鬼,和一颗预示人间灾难的星辰。就是说,西王母能够预知灾害和死亡。灾害和死亡,当然很可怕。若是直接给人间降下灾祸和死亡,更加可怕,假如西王母是这样的,那当然是一个凶神。可是,天上的厉鬼是待在大陵星里面的,平时并不随意逸出。而五残是预示灾难和死亡的星辰,并非灾难本身。我们再看郭璞的注。郭璞尽管对"五残"的解释不准确,但是对于西王母的职掌说得很清

---

① 《史记》,中华书局,1982 年第 2 版,第 1333—1334 页。

② 郝懿行:《山海经笺疏》,嘉庆十四年刻本。

③ 刘宗迪:《失落的天书》,商务印书馆,2006 年,第 534 页。

楚:"主知(着重号为引者所加)灾厉、五刑残杀之气也。"西王母是预知灾害和死亡,而不是直接降灾或杀人。茅盾等人对郭璞注的理解遗漏了"知"这个动词。这种预知灾害和死亡的能力实际是人类最大的希望。因此,西王母实际上掌握的是死亡的秘密,是人类最希望接近的天神。刘宗迪说:"……西王母'司天之厉及五残',谓西王母有伺察和控制灾害之气的神力,非谓其为降灾兴祸之恶魔也,恰恰相反,其'司天之厉及五残',正是为了消灾祛祸,赐福人间。"[①]这正是后代资料里西王母成为掌握不死药的神仙的基本前提。

另外,根据M2,玉山上有一种怪兽狡,能够预示大丰收。还有一种怪鸟胜(据郭璞注,音 xìng)遇,能够预示水灾。它们似乎都归属于西王母。这表明西王母还具有预知丰收和水灾的神通。这当然也是人类迫切希望得到的秘密。

综上所述,西王母的神职就是预知各种灾害、死亡和丰收。因此,西王母本质上是一个具有正面性质的神,甚至是一个具有潜在吉利性质的神(她可能掌握着自己居住的昆仑山上的不死药,经文没有直接说。详见下文),绝非凶神。在《山海经》中,也没有任何有关西王母降灾、危害人类的事情。正是基于她的正面性质,人们才会想象她居住在前边那些美丽、神圣的地方。这样,她后来才能顺利演化为明确的人人向往的吉祥女神。

那么,为什么西王母又是"豹尾、虎齿",显得十分可怕呢?豹子、老虎都是吃人的野兽,"豹尾、虎齿"是不是西王母凶神本质的外在标志呢?

我认为西王母的"豹尾、虎齿"西王母神圣地位的标志,体现的是西王母的威严。或者说这是一种防卫措施,目的是防止人类随意接近。昆仑山是"帝之下都","万物皆有",但是昆仑山下有炎火之山,有弱水,山上还有各种令人生畏吃人的神兽……只看这些,似乎昆仑山是一个恐怖之地。其实那里是人间最美的天堂。这些恐怖之物的存在,只是为防止人类接近。——任何一个能够避免信徒证伪的宗教都是这样处理自己的圣山和天堂的。同样的道理,拥有灾害和死亡机密的西王母也必须具有令人生畏的特征,不许人类随意接近。否则,灾害和死亡岂不变成人人可以战胜的儿戏

① 刘宗迪:《失落的天书》,商务印书馆,2006 年,第 535 页。

了吗？神话作为一种本质属于虚构的信仰解说岂不太容易被证伪了吗？西王母的“豹尾、虎齿”不是吃人的工具，而是一种预防措施。因此，“豹尾、虎齿”不能作为西王母是凶神的证据。我想，这显示出《山海经》的作者们对于死亡的态度是非常严肃的。他们既希望获得西王母的帮助战胜死亡，又深知战胜死亡之不易。所以，才给这位神灵想象出“豹尾、虎齿”的模样，防止人类追求不死的欲望过分膨胀。这在事实上也保证了西王母的信仰不会轻易被证伪，从而得以长期延续。

五、《山海经》西王母与后代西王母职能的一致性

根据前文所考，《山海经》中的西王母是一个预知灾害、丰收和死亡的女神，其基本属性是正面的，甚至是吉利的，是人们从内心深处渴望接近的。不止是个人需要，国家也需要。灾害是每一个君主都要避免的，而丰收又是他们都需要的。刑罚（五方毁败、诛杀大臣）是国家政权的重要职能，如何使用刑罚，关乎国家命运。岂可不慎？因此，君主当然是关注西王母的。

在这方面，周穆王西行与西王母交往的故事出现年代最早。《竹书纪年》云：“十七年，西征昆仑丘，见西王母。西王母止之，曰‘有鸟人。’［其年］，西王母来见，宾于昭宫。”《穆天子传》说，穆王到达西王母之邦，与西王母在瑶池饮酒唱和。不过，这两条材料没有说明穆王是抱着什么目的见西王母的。

其实，中国从战国到汉代有一些传说，分别叙述尧和大禹求教、求福于西王母。贾谊《新书·修政语》上篇云：“尧曰：‘……身涉流沙，地封独山，西见王母。”《荀子·大略》云：“尧学于君畴，舜学于务成昭，禹学于西王母。”《易林》卷一“坤之噬嗑”卦比较特别：“稷为尧使，西见王母，拜请百福，赐我善子。”这是说的最清楚的，是去求福，求贤才了。小南一郎认为：“这些中国的圣王就学于西王母的，不仅仅是知识，还有给中国带来平安的方法。”①

我认为这些圣王见西王母的后代传说，都是基于《山海经》中西王母能

① 小南一郎：《中国的神话传说与古小说》，孙昌武译，中华书局，1993 年，第 29 页。

够预知灾害、丰收和死亡的神力。

在后代传说中，西王母的最大职能是掌握不死药。目前，我们见到的汉代画像石、画像砖上，西王母是常见人物。通常，她身边都有一个捣不死药的兔子。《汉武故事》和《汉武内传》所讲述的汉武帝见西王母的最大目的就是寻求不死药。在这方面，《山海经》的西王母跟不死药有关系吗？

袁珂认为，西王母所掌管的灾疫和刑罚，都是有关人类生命的。西王母既可以夺取人生命，当然也可以赐予人生命。[①] 虽然，袁先生说西王母掌管灾疫和刑罚，不是很精确，但他的推论还是有一定道理的，他指出有这种可能。当然这只是一种可能，并非确然。否则，任何宗教里的死神都是可以赐予生命的了——而这不合常识。

《山海经》中西王母的确有可能掌握不死药。经文多次谈到不死药。其中昆仑山有不死树、不死药，只是经文没有明言西王母掌握不死药。但是，有一些细节暗示她具有这种职能。昆仑山是人类不能上去的，因为那里是神的居所，有不死药等神圣宝物。西王母住在那里，应该能够得到不死药。另外，前文所引《海内西经》叙述昆仑山的时候说："非仁羿莫能上冈之岩。"羿上昆仑干什么？应该是找不死药。找谁呢？经文没有说，似乎记录不完整，或流传中造成了经文的缺失。郭璞注云："言非仁人及有才艺如羿者不能得登此山之冈岭巉岩也。羿尝请药西王母，亦言其得道也。"这就是说，羿是从昆仑山西王母那里得到的不死药。郭璞的根据也许是汉代以后的传说，例如《淮南子·览冥训》中所说"羿请不死之药于西王母"之类的材料。这里有两种可能：第一，这些后代材料是从完整的《山海经》来的，弥补了今本《山海经》的缺失。第二，《海内西经》中羿不是到西王母那里，而是到别的什么神那里取不死药，那么郭注和《淮南子》中的相关内容就是后人根据《山海经》自然引发的。无论如何，汉代以后的西王母传说都和《山海经》具有某种一致关系。

《山海经》西王母与后代西王母职能的一致性保证了神话的自然演化过程。

---

① 袁珂：《中国神话传说》，中国民间文艺出版社，1984 年，第 309 页。

六、结　论

《山海经》中的西王母并非凶神，而是一个能够预知灾难和死亡的正面性质的神。她天堂般的居处，表明了人类对她的尊敬和向往。她的“豹尾、虎齿”异象传达的是一种威严和难以接近，并非表示她具有危害人的性质。这些就是西王母在战国以后发展为性质明确的吉神的基础。

茅盾对《山海经》西王母性质的“凶神”解读不符合经文，对郭璞注的理解也存在欠缺。他根据一般进化原则推理西王母从凶神转化为吉神的说法既没有材料依据，也不符合常理。

——作者：陈连山，原载台湾辅仁大学《先秦两汉学术》第 13 期，2010 年。收入本书时略有修订。

主要参考书目

古代部分：

《穆天子传》，上海古籍出版社，1990 年影印本。

《管子》，见周翰光、朱幼文、戴洪才：《管子直解》，复旦大学出版社，2000 年。

《十三经注疏》，中华书局，1980 年影印本。

（汉）刘安：《淮南子》，见《淮南子全译》，贵州人民出版社，1993 年。

（汉）司马迁：《史记》，中华书局点校本。

（汉）刘歆：《上〈山海经〉表》，见毕沅《山海经新校正》。

（汉）班固：《汉书》，中华书局点校本。

（汉）许慎：《说文解字》，中华书局，1963 年。段玉裁《说文解字注》，上海古籍出版社，1988 年，第 2 版。

（汉）王充：《论衡》，上海人民出版社，1974 年。

（汉）赵晔：《吴越春秋》，见周生春《吴越春秋辑校汇考》，上海古籍出版社，1997 年。

（晋）张华：《博物志》，上海古籍出版社，1990 年影印本。

《神异经》：旧题东方朔撰，上海古籍出版社，1990 年影印本。

《十洲记》：旧题东方朔集，上海古籍出版社，1990 年影印本。

《洞冥记》：旧题郭氏撰，《说郛》本。

（晋）郭璞：《玄中记》，见鲁迅《古小说钩沉》。

（晋）郭璞：《山海经传》。南宋淳熙七年（1180）尤袤池阳郡斋刻本《山海经传》，中华书局 1984 年影印。

（晋）郭璞：《山海经图赞》。有明代沈士龙、胡震亨校本，见《丛书集成初编》。有严可均辑本，见《全上古三代秦汉三国六朝文》，中华书局，1958 年。又有今人张宗祥校录之《足本山海经图赞》，上海古典文学出版社，

1958 年。
(晋)陶渊明:《陶渊明集》,逯钦立校注,中华书局,1979 年。
(南北朝)范晔:《后汉书》,中华书局,1965 年。
(北魏)郦道元:《水经注》,见《水经注校释》,陈桥驿校注,杭州大学出版社,1999 年。
(北齐)颜之推:《颜氏家训》,《四部备要》本。
(后晋)刘昫:《旧唐书》,中华书局点校本。
(唐)房玄龄:《晋书》,中华书局点校本。
(唐)陆淳:《春秋啖赵集传纂例》,《丛书集成初编》本,中华书局,1985 年。
(唐)杜佑:《通典》,见《景印文渊阁四库全书》,台湾商务印书馆,1986 年。
(日本平安朝)藤原佐世:《日本国见在书目录》,见《日本书目大成》,日本汲古书院。
(宋)李昉:《太平广记》,见《景印文渊阁四库全书》,台湾商务印书馆,1986 年。
(宋)《崇文总目》,见《景印文渊阁四库全书》,台湾商务印书馆,1986 年。
(宋)宋祁、欧阳修:《新唐书》,中华书局点校本。
(宋)欧阳修:《欧阳修全集・居士外集》,中国书店,1986 年。
(宋)黄伯思:《东观余论》,见《景印文渊阁四库全书》,台湾商务印书馆,1986 年。
(宋)吴仁杰:《两汉刊误补遗》,见《丛书集成新编》第 113 册,台湾新文丰出版公司,1985 年。
(宋)薛季宣:《浪语集》,《景印文渊阁四库全书》本,台湾商务印书馆,1986 年。
(宋)薛季宣:《薛季宣集》,张良权点校,上海社会科学院出版社,2003 年。
(宋)姚宽:《西溪丛语》,见《景印文渊阁四库全书》,台湾商务印书馆,1986 年。
(宋)郑樵:《通志》,见《景印文渊阁四库全书》,台湾商务印书馆,1986 年。
(宋)朱熹:《朱子语类》,见《景印文渊阁四库全书》,台湾商务印书馆,1986 年。
(宋)朱熹:《楚辞集注》,见《景印文渊阁四库全书》,台湾商务印书馆,

1986 年。
(宋)洪迈:《容斋随笔》,齐鲁书社,2007 年。
(宋)邵博:《闻见后录》,见《景印文渊阁四库全书》,台湾商务印书馆,1986 年。
(宋)周紫芝:《竹坡诗话》,见《景印文渊阁四库全书》,台湾商务印书馆,1986 年。
(宋)《中兴书目》,见《宋元明清书目题跋丛刊》第一册,中华书局,2006 年。
(宋)晁公武:《郡斋读书志》,见《景印文渊阁四库全书》,台湾商务印书馆,1986 年。
(宋)尤袤:《遂初堂书目》,见《景印文渊阁四库全书》,台湾商务印书馆,1986 年。
(宋)陈振孙:《直斋书录解题》,见《景印文渊阁四库全书》,台湾商务印书馆,1986 年。
(宋)马端临:《文献通考》,见《景印文渊阁四库全书》,台湾商务印书馆,1986 年。
(宋)王应麟:《玉海》,见《景印文渊阁四库全书》,台湾商务印书馆,1986 年。
(宋)王应麟:《通鉴地理通释》,见《景印文渊阁四库全书》,台湾商务印书馆,1986 年。
(宋)王应麟:《小学绀珠》,见《景印文渊阁四库全书》,台湾商务印书馆,1986 年。
(宋)王应麟:《艺文志考证》,见《景印文渊阁四库全书》,台湾商务印书馆,1986 年。
(元)脱脱:《宋史·艺文志》,中华书局点校本。
(元)方回:《桐江续集》,见《景印文渊阁四库全书》,台湾商务印书馆,1986 年。
(明)《山海经》,艺文印书馆《正统道藏》本,第 36 册。
(明)《山海经十八卷》,成化六年(1470)刻本,上海涵芬楼影印,《四部丛刊初编》,第 59 函。
(明)王崇庆:《山海经释义》十八卷,自序署"嘉靖丁酉"即嘉靖十六年

(1537)。
(明)王崇庆:《山海经释义》十八卷,《图》二卷。万历二十五年(1597)蒋一葵尧山堂刻本(缩微胶卷)。自序未署年月。国家图书馆藏。
(明)王崇庆:《山海经释义》十八卷,《图》一卷。万历四十七年(1619)大业堂刻本,《四库全书存目丛书》子部第245册,齐鲁书社影印,1995年。
(明)杨慎:《山海经补注》,中华书局,1991年。
(明)杨慎:《异鱼图赞》,明嘉靖年间《杨升庵丛刻十四种》本(缩微胶卷)。
(明)胡应麟:《少室山房笔丛正集》,见《景印文渊阁四库全书》第886册,台湾商务印书馆,1986年。
(明)胡文焕:《新刻山海经图》二卷,格致丛书本(缩微胶卷)。
(明)朱铨:《山海经腴词》,见清《小嫏嬛山馆汇刻类书十二种》。
(清)顾炎武:《日知录》,黄汝成集释,岳麓书社,1994年。
(清)吴任臣:《山海经广注》,康熙六年(1667)初刻本。
(清)吴任臣:《增补绘像山海经广注》,乾隆五十一年(1786)刻本。附录《读山海经语》、《山海经杂述》、《山海经逸文》。
(清)吴任臣:《山海经广注》,见《景印文渊阁四库全书》,台湾商务印书馆,1986年。
(清)汪绂:《戊笈谈兵》,汪双池先生丛书二十种,光绪二十一年(1895)刻本。
(清)汪绂:《参〈读礼志疑〉》,四库全书珍本四集本,台湾商务印书馆,1969年。
(清)汪绂:《山海经存》,光绪二十一年(1895)刻本,杭州古籍书店影印,1984年。
(清)汪绂:《理学逢源》,光绪二十三年(1897)刻本。
(清)余龙光:《汪先生年谱》卷三,光绪二十二年(1896)重刻本。
(清)毕沅:《山海经新校正》,即上海古籍出版社影印郭璞注、毕沅校《山海经》,1989年。
(清)崔述:《崔东壁遗书・夏考信录》,上海古籍出版社,1983年。
(清)郝懿行:《山海经笺疏》,光绪年间根据嘉庆郝氏遗书刻本。
(清)章学诚著,叶瑛校注:《文史通义校注》,中华书局,1985年。

（清）陈逢衡：《山海经汇说》。道光二十五年（1845）刻本。
（清）吕调阳：《五藏山经传》五卷，《海内经附传》一卷，台湾新文丰出版公司《丛书集成续编》，第 219 册。
（清）周绘藻：《山海经补赞翾读》一册，光绪年间《百柱堂丛臧》本。
（清）俞樾：《春在堂全书・俞楼杂纂・读山海经》，同治十年（1871）德清俞氏增刻本。
（清）吴承志：《山海经地理今释》六卷，台湾新文丰出版公司《丛书集成续编》，第 219 册。
（清）张之洞：《书目答问》，三联书店，1998 年。

现代部分：

〔日〕小川琢治：《山海经考》，原刊于 1911 年日本《艺文》杂志，第 2 卷第 5 期、第 8 期和第 10 期。见江侠庵编译《先秦经籍考》，商务印书馆，1933 年。
梁启超：《中国近三百年学术史》，中华书局 1936 年原版，东方出版社，1996 年编校再版。
刘师培：《刘申叔遗书》，江苏古籍出版社，1997 年影印本。
章太炎、刘师培等：《中国近三百年学术史论》，上海古籍出版社，2006 年。
王国维：《古史新证》，清华大学出版社，1994 年影印本。
鲁迅：《鲁迅全集・中国小说史略》，人民文学出版社，1981 年。
茅盾：《茅盾说神话》，上海古籍出版社，1999 年。
顾颉刚：《古史辨（一——五）》，朴社，1926—1935 年。
顾颉刚：《汉代学术史略》，见刘梦溪主编《中国现代学术经典・顾颉刚卷》，河北教育出版社，1996 年。
凌纯声等：《山海经新论》，《国立北京大学中国民俗学会民俗丛书》第 142 册，台北：东方文化书局 1976 年影印。
钱穆：《国学概论》，商务印书馆，1997 年。
钱穆：《两汉经今古文平议》，商务印书馆，2001 年。
江绍原：《中国古代旅行之研究》，商务印书馆 1937 年版，上海文艺出版社 1989 年影印。

凌纯声等人:《山海经新论》,国立北京大学中国民俗学会民俗丛书第 142 种,台湾东文文化供应社影印,1970 年。
张心澂:《伪书通考》,商务印书馆,1939 年版,1954 年重印。
徐旭生:《中国古史的传说时代》,中国文化服务社 1943 年原版,广西师范大学出版社,2003 年,修订版。
王瑶:《中古文学史论》,上海棠棣出版社,1951 年原版,北京大学出版社,1986 年再版。
赵尔巽等人主编:《清史稿》,中华书局,1977 年。
杜而未:《山海经的神话系统》,台北学生书局,1977 年再版。
余嘉锡:《四库提要辨证》,中华书局,1980 年再版。
余嘉锡:《目录学发微》,见《余嘉锡说文献学》,上海古籍出版社,2001 年。
余嘉锡:《古书通例》,见《余嘉锡说文献学》,上海古籍出版社,2001 年。
袁行霈、侯忠义:《中国文言小说书目》,北京大学出版社,1981 年。
侯忠义:《中国文言小说参考资料》,北京大学出版社,1985 年。
侯忠义:《中国文言小说史稿》(上、下),北京大学出版社,1990—1993 年。
李丰楙:《神话的故乡——山海经》,台北,时报出版公司,1981 年。
唐作藩:《上古音手册》,江苏人民出版社,1982 年。
杨安峰等:《脊椎动物学》,北京大学出版社,1983 年。
吕子方:《中国科学技术史论文集(读〈山海经〉杂记》,四川人民出版社,1984 年。
中国《山海经》学术讨论会编:《山海经新探》,四川省社会科学院出版社,1986 年。
谭其骧:《长水集》(上、下),人民出版社,1987 年。
余英时:《士与中国文化》,上海人民出版社,1987 年。
吕思勉:《中国民族史》,中国大百科全书出版社,1987 年。
顾实:《汉书艺文志讲疏》,商务印书馆,1949 年第四版。
王成祖:《中国地理学史(先秦至明代)》,商务印书馆,1988 年。
潜明兹:《神话学的历程》,北方文化出版社,1989 年。
〔日〕伊藤清司:《〈山海经〉中的鬼神世界》,刘晔原译,中国民间文艺出版社,1990 年。

〔日〕伊藤清司:《中国古代文化与日本》,张正军译,云南大学出版社,1997年。
刘起釪:《古史续辨》,中国社会科学出版社,1991年。
常征:《山海经管窥》,河北大学出版社,1991年。
徐显之:《山海经探原》,武汉出版社,1991年。
扶永发:《神州的发现——〈山海经〉地理考》,1992年。
喻权中:《中国上古文化的新大陆:〈山海经(海外经)考》,黑龙江人民出版社,1992年。
袁珂:《山海经校注》,上海古籍出版社,1980年原版,巴蜀书社,1993年修订版。
袁珂:《中国神话史》,上海文艺出版社,1988年。
袁珂:《中国神话通论》,巴蜀书社,1991年。
袁珂:《袁珂学述》,浙江人民出版社,1999年。
〔法〕李维斯陀:《神话学·生食和熟食》,周昌忠译,台湾时报文化出版企业有限公司,1992年。
〔美〕亨莉埃特·默茨:《几近褪色的记录:关于中国人到达美洲探险的两份古代文献》,崔岩峙等人译,海洋出版社,1993年。
李零:《中国方术考》,人民中国出版社,1993年。
潜明兹:《中国神话学》,宁夏人民出版社,1994年。
马昌仪编:《中国神话学文论选萃》(上、下),中国广播电视出版社,1994年。
马昌仪:《古本山海经图说》,山东画报出版社,2001年。
宫玉海:《山海经与世界文化之谜》,1995年。
王红旗、孙晓琴:《绘图神异全图山海经》,昆仑出版社,1996年。
金祖孟:《中国古宇宙论》,华东师范大学出版社,1996年。
饶宗颐:《澄心论萃》,上海文艺出版社,1996年。
〔加拿大〕诺斯罗普·弗莱:《批评的剖析》,陈慧、袁宪军、吴伟仁译,百花文艺出版社,1997年。
高路明:《古籍目录与中国古代学术研究》,江苏古籍出版社,1997年。
陈平原:《中国现代学术之建立》,北京大学出版社,1998年。
韦家骅:《杨慎评传》,南京大学出版社,1998年。

赵荣、杨正泰:《中国地理学史(清代)》,商务印书馆,1998 年。
张岩:《〈山海经〉与古代社会》,文化艺术出版社,1999 年。
张岩:《审核古文〈尚书〉案》,中华书局,2006 年。
王善才主编:《〈山海经〉与中华文化》,湖北人民出版社,1999 年。
袁行霈:《当代学者自选文库 · 袁行霈卷》,安徽教育出版社,1999 年。
贺学君、樱井龙彦:《中日学者中国神话研究论著目录总汇》,日本名古屋大学大学院国际开发研究科,1999 年。
闻树国:《挑剔经典——耳语众神》,西苑出版社,2000 年。
陈冠兰编:《神话之源》,中南大学出版社,2000 年。
周明初校注:《山海经》,浙江古籍出版社,2000 年。
高有鹏、孟芳:《神话之源——〈山海经〉与中国文化》,河南大学出版社,2001 年。
〔马来西亚〕丁振宗:《破解山海经——古中国的 X 档案》,中州古籍出版社,2001 年。
张光直:《美术、神话与祭祀》,辽宁教育出版社,2002 年。
连镇标:《郭璞研究》,上海三联书店,2002 年。
胡太玉:《破译〈山海经〉》,中国言实出版社,2002 年。
叶舒宪、萧兵、〔韩〕郑在书:《山海经的文化寻踪》,湖北人民出版社,2004 年。
郭郛:《山海经注证》,中国社会科学出版社,2004 年。
啸声:《基督教神圣谱》,中国人民大学出版社,2004 年。
沈海波:《山海经考》,文汇出版社,2004 年。
程憬:《中国古代神话研究》,北京大学出版社,2011 年。

[General Information]
=
=
=244
SS =13138087
=2012.03